ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

منتدى مكتبة الأسكندرية

مركز البحوث العربية والأفريقية



هذيان استعماري: الشريعة السمحاء والحداثة الخرقاء

مبحث في جدل الأصل والعصر

د. عبد الله علي إبراهيم

هذا الكتاب

يسعدني أن أقدم إهداء هذا الكتاب عن "**الشريعة والحداثة: جدل الأصل والعصر**" إلى القارئ العربى خاصة خارج السودان ، لعدد من الأسباب، حيث يستحق المؤلف وكاتب التقديم كل التقدير قبل كل شئ، كما أن جمعهما معا دون سابق ترتيب إلا للجدل حول قضايا هذا الكتاب يعتبر مفاجأة جديرة بالمتابعة.

الأستاذ عبد الله على إبراهيم من الكتاب والباحثين اللامعين فى ساحة العلوم الاجتماعية، ودراسات التراث، والذاكرة الشعبية، أعرفه منذ كان فى موقعه اليساري يكتب عن "الصراع بين المهدى والعلماء" وعن عبد الخالق محجوب ثم ليواصل تفكيره الاجتماعى خلال عملية تفاعل حيوية مع مختلف الاتجاهات، ومن أقاصي غرب السودان وشماله إلى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية حيث ذهب به المنفى الاختياري لبعض الوقت.

وقد أرسى خلال رحلته منهجية فى بحوث الفولكلور والتراث والتشكيلات الاجتماعية تستحق الاهتمام والمتابعة. وها هو يرتحل إلى عالم "اللاهوت الإسلامي" إن جاز التعبير، يجادل حركته مع الحداثة والتحرير، ومع الوطنية والحكم والتحولات الاجتماعية والسياسية، والمختلف بشأنها فى السودان. وما زال اختلافي معه لا يقلل بأي قدر من قيمة حواراتنا المتصلة من أجل المصالح الحقيقية للبلاد والعباد، وهو من أكثر من عرفت إخلاصا لهما.

أما الأستاذ طارق البشرى فلا يحتاج لتقديم، ولكن ما تطرحه مقدمته هنا يحتاج لتأمل معمق ومخلص بين الوطنيين والعلمانيين والتراثيين على السواء، ولا أعرف –من ثم– من سيراجع نفسه خلال هذا الجدل الملح!

حلمى شعراوى

الإهداء

إلى أستاذنا المرحوم عبد الخالق محجوب

كنا ائتمرنا أو "تآمرنا" علي شيء من هذا الكتاب في فترة من الزمان عند منتصف ستينات القرن الماضي. واستعجلت أنت تخطو وئيداً شجاعاً في السكة الخطرة. أو أبطأت أنا. وهذا بعض كسبي من "المحضر السابق" صدقة جارية لروحك السمح العذب، يا أيها الرجل الوسيم.

المحتويات

الصفحة **الموضـــــــــوع**

مقــدمـــة

الكتاب الذى بين أيدينا من الكتب القليلة التى طرقت هذا المجال، مجال النظر والدراسة فى حركة التشريع والقانون والقضاء على مدى القرنين الماضيين. وأنا لا أقصد بذلك الخصوص السودانى، إنما أشير إلى عموم الحركة الفكرية العربية فى أقطارنا كلها.

إننا اعتدنا على التأريخ لحركة الفكر فى مجالات عديدة، فمنها الفكر السياســى وتطــوره والفكر الاجتماعى، وندرس تاريخ الأدب والشعر وغير ذلك من مجالات الأنشطة الفكرية. أما عن المجال التشريعى والقانونى والقضائى، فنجد أن الدارسين يبتعدون فى الغالب عــن هــذا الأمر، ورجال القانون والتشريع يركزون هممهم فى الدراسات القانونيــة المتعلقــة بالنظريــة القانونية وتطبيقاتها ويتابعون الأحكام والفتاوى، أى أنهم يمارسون العمل الفكرى القانونى دون إدراك بالحاجة إلى استشراف نظرة تاريخية تظهر الحركة العامة لهذا المجال.

ورجال التاريخ والفكر الاجتماعى، لا يدركون أن النشاط القانونى والتشريعى هو نشــاط فى مجال من مجالات الفكر الاجتماعى وأنه يحتاج إلى شمول النظر التاريخى لــه، كمــا أن وسائلهم فى دراسته محدودة فى الغالب لعدم الوقوف على الجوانب النظرية العلمية والفنية لهذا المجال. لذلك نلحظ أن هذا المجال يكاد يكون متروكا من ذوى التخصــص العلمــى الفنــى الخاص ومن ذوى النظر التاريخى الاجتماعى العام، على السواء.

لذلك نلحظ أن مادة تاريخ القانون فى كليات الحقوق عادة ما تقصر دراستها على النظرات العامة لنشأة النظام القانونى فى العالم، أو تعطى نظرات عامة للمسار القانونى فــى العصــر الحديث، دون أن تستند إلى دراسات متخصصة وإلى جهود بحثية وتحليلية علمية تصل البناء القانونى والشرعى بالأوضاع المعيشة تاريخياً ثقافياً واجتماعياً سياسيا، كما نلحــظ أيضــاً أن المذاهب القانونية ونظريات القانون إنما تطرح مجردة عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية التى رجحت سيادة مذهب قانونى على غيره أو تعديلاً فى الخيارات النظرية والمذهبية.

ومن جهة أخرى، فإننا نلحظ أيضاً على كتب الفقه الإســلامى المعاصــرة، أن الغالــب الأغلب منها تقيم بناءها العلمى على كتب السلف من حيث المادة والآراء ومن حيث الأمثلــة التى تضرب، رغم أن أحكام المحاكم الشــرعية المعاصــرة وفتــاوى المفتــين الإســلاميين المعاصرين كثيرة جداً، وهى منشورة فى كتب ودوريات متاح معرفتها للباحثين والدارســين. ويبدو أن كل ذلك عزل دراسة القانون والتشريع، كما عزل دراسة اجتهادات الفقه الإســلامى المعاصرة عن وجوه المعارف الاجتماعية والتاريخية المحيطة.

ومن هنا ترد هذه الدراسة التى بين أيدينا فى مجال معرفى نحن فى أشد الحاجة إلــى أن تتجه إليه جهود الباحثين الذين يجمعون بين دقة نظر المتخصص فى الفرع المعرفى المدروس

وبين شمول نظرته الثقافية العامة، شريطة أن يتوافر النظر الموضوعى مجموعاً ومضافاً إلى موقف الانتماء الوطنى، من حيث إن الوطن هو جماعة سياسية وتكوين ثقافى وترابط تاريخى ومصالح اقتصادية.

وقد بدا لى توافر أركان ذلك فى الدراسة التى بين أيدينا، ومن هنا يجىء شعورى بالحماس لها. فما أحوجنا إلى مثلها تصدر من مثل كاتبها، ويمتزج فيها التشريع مع التاريخ السياسى مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية مع الأسلوب الأدبى الرصين.

* * *

كلنا فى بلادنا العربية والإسلامية، عرفنا القانون الوضعى الغربى مع التغلغل الاستعمارى، وعرفنا تقلص التشريع الإسلامى مع تقلص السيادة الوطنية لبلادنا. وجرى ذلك على مدى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حسبما مكنت له الأحداث السياسية. ولكن ما يميز السودان فى هذا الاتجاه العام هو فى ظنى عدد من الأمور، أولها أن السودان كان أبعد نسبياً عن التأثر المباشر السريع بما يحدث فى الدولة العثمانية على مدى القرن التاسع عشر، إذ كانت غزت العثمانيين بالتسرب أنماط من القوانين الغربية فيما عرف بمرحلة "التنظيمات" من أول ما أعلن "خط خلجانة" فى 1839 مع بداية حكم السلطان عبد المجيد الأول حتى تولى الحكم السلطان عبد الحميد الثانى فى 1876. وفى هذه الفترة أدخلت قوانين مأخوذة من المصدر الفرنسى. قوانين جنائية وتقنين تجارى وقوانين للأراضى، وإنشاء المحاكم النظامية البعيدة عن المحاكم الشرعية، محاكم مدنية وتجارية وجنائية. وكل ذلك كانت تتأثر به ويطبق فى البلاد التى كانت تحت السيطرة المباشرة للدولة العثمانية، وبخاصة بلاد الشام والعراق وغيرها.

وإذا كانت مصر ذات استقلال داخلى نسبى منذ معاهدة لندن فى 1840، إلا أن القوانين الغربية غزتها مع مجالس الأحكام ومع الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة التى قننت قوانينها أخيراً من التشريعات الفرنسية فى 1875 ثم تمت السيطرة القانونية الغربية على مصر مع الاحتلال البريطانى الحاصل فى 1882، وذلك بدءًا بالسنة التالية للاحتلال، وكانت التشريعات الغربية فيها مأخوذة من النظام اللاتينى المطبق فى فرنسا.

أما السودان فقد بقى محكوما بالشريعة الإسلامية بغير تحد لها ولا مزاحمة حتى احتله الإنجليز فى 1898. ومن جهة أخرى، فإن الوافد الغربى فى التشريع الذى وفد إليه وفرض عليه مع الاحتلال البريطانى كان تشريعاً إنجليزياً آتيا إليه من الهند، كما يعلمنا الكتاب الذى بين أيدينا، وهذه تجربة لنوع تشريع غربى متميزة تماماً عن تجارب مصر والشام وتركيا والمغرب العربى، مما كانت تشريعاته الوافدة فرنسية المورد. فتجربة السودان هنا تجربة فريدة وهامة، لأنها متميزة.

ومن جهة أخرى، فإن السودان على مدى تاريخ المرحلة الحديثة التى نتكلم عنها، متميــز أكثر من أى من بلادنا العربية الأخرى بأن الدولة المركزية فيه أضعف نسبياً من التكوينــات الشعبية والأهلية للمواطنين، وأن الجامع الأساسى للسودان فــى ظــروف الكثريــة البشــرية والجغرافية الحاصلة – هو تكويناته الأهلية أكثر مما هى الدولة المركزية. وينتج عن ذلك فى ظنى أن فرض التشريع المكتوب على الشعب من جانب السلطة المركزية يكون أقل فاعلية بما لا يقارن بإمكان فرضه على الشعب المصرى مثلاً من جانب سلطته المركزية، ولذلك كــان فرض تشريع مكتوب على الطريقة الفرنسية كما حدث فى التنظيمات العثمانيــة أو التقنينــات المصرية، ما كان يكتب له فاعلية قط. وهنا وجه اختراق آخر يتميز به الســودان فــى هــذا الشأن.

ونحن هنا فى مجال تنوع الوسائل والأدوات للوصول إلى ذات الأهداف، فالاستعمار لابد أن يحكم حتى تتحقق استعماريته، ولكى يحكم لابد أن يسوّد مرجعيته وأصول شرعيته مهمــا كانت غريبة عن المجتمع المحكوم وعن الشعب المراد تحقيق الســيادة عليــه. لأن القــانون الأجنبى يحقق السيادة الأجنبية، والخضوع للقانون الأجنبى والاحتكام إليه هو إقرار بالخضوع الغريب، أو أن الغريب لم يعد غريبا.

فنحن فى هذا المجال المدروس، أمام خصوصيات وطنية سودانية، وأمــام خصوصــيات استعمارية غربية أيضاً، وهذا يعطى الدراسة مذاقاً خاصاً وتفردًا، ويكسب القارىء لها غنــى فى التنوع وإدراك فروق التجارب وموافقات الأهداف.

* * *

تظهر هذه الدراسة وضعاً عاماً نلحظه جميعاً فى بلادنا العربيــة. إن إقصــاء الشــريعة الإسلامية من النظام القانونى المطبق فى بلادنا، هذا الإقصــاء الــذى جــرى مــع الهيمنــة الاستعمارية الغربية ومع فقد بلادنا استقلالها لصالح المصالح الاســتعمارية الغربيــة، هــذا الإقصاء بقى فى غالب بلادنا وبقى له المهنيون المدافعون عنه والمفكرون الزائدون عنه، بعد الاستقلال وخروج الأجنبى المحتل وتحقق التحرر السياسى. وهذه الظــاهرة لهــا امتــداداتها المتعددة الجوانب فى المجالات الفكرية المختلفة، وفى مجالات مؤسسية متعددة. إن الاستعمار يزول ولكن آثاراً له تبقى ويذود عنها بعض من أهالينا.

شبيه بذلك مثلاً، موضوع التجزئة السياسية، فمع وفود الاستعمار أحدثت سياسته تجزئــة وتقسيما لأوطاننا، وبخاصة فى بلاد الشام مثلا وفى العديد من البلاد العربية والأفريقية، ولكن عندما ذهب الاستعمار، بقيت الحدود الاستعمارية والتقسيمات القطرية على حالها، ووجد مــن بيننا من يدافعون عنها باعتبارها واقعاً محلياً جديداً.

ليس مطلوبا طبعاً ولا ممكنا ولا هو مما يكون محققاً لمطالبنا أن نعود إلى ما كنـا عليـه قبل الاحتلال الأجنبى، ونحن نعرف ونقر أن من أسباب الاحتلال الأجنبى لنا عندما حدث مـا كان يرجع إلى ما كنا عليه من أحوال. ولكن المقصود أن إرادة الاستقلال لا تتحقق كاملـة إلا مع الإدراك الثقافى والحضارى المتميز، وهذا ما نلحظه مثلا لدى أبناء الحضارات المختلفـة فى العالم، كالصين واليابان وغيرها، كما نلحظه داخل شعوب الحضارة الغربية ذاتهـا مثـل الفرنسيين إزاء الأمريكيين ومثل الألمان وغيرهم.

ونحن لدينا من التراث الفكرى الإسلامى ومن الغنى التاريخى ومن مرجعيـات المعتقـد الواحد ما تبلورت به ذاتية ذات منعة، وهى لازمـة للشـعور بـالتميز الـذى يمكّـن لإرادة الاستقلال. وكل هذا الذى لدينا هو فكر وثقافة وأصول نظـم ومرجعيـات قابلـة للتطـوير ولإنبعاث مستجدات لما نواجهه من تحديات ونسعى إلى تحقيقه من استجابات إيجابية. ونحـن قادرون على استيعاب ما ينفعنا من جديد ومستحدث داخل إطار المرجعية الشرعية والفكريـة المميزة للجماعة الوطنية.

ومن حسن حظ السودان وشعبه، أن الوضعية الغربية فى الفكـر والثقافـة وفـى الـنظم القانونية، لم تقو ولا قوى رجالها بين الوطنيين المثقفين فى السودان، بمثل ما قويـت وقـوى رجالها فكراً وتنظيماً ومؤسسات فى بلاد عربية أخرى، ومنها مصر. ولـذلك فـإن حـراس الإرث الاستعمارى من الوطنيين بتعبير الدكتور عبد الله على إبراهيم هم فى السـودان أقـل منهم كثيراً فى بلادنا العربية الأخرى. وأن صلة الحركات الوطنيـة السـودانية بالمرجعيـة الإسلامية على المستوى الشعبى والرسمى لم تكد تنفك فى الغالب مـن التـاريخ السـودانى الحديث.

وعلى كل حال، فإن معضلة ما أسميته فى كتابات أخرى "العلمانى الوطنى" تكمـن فـى توزعه بين الانتماء الوطنى لبلده وجماعته ضد السيطرة الأجنبية، وبين جنوحه الفكرى إلـى مرجعيات لا تنتمى عقيديا وتاريخياً للجماعة السياسية التى ينتمى إليها وينحاز. ولكن ظنى أنه ما بقى على وطنيته السياسية فإن التقارب الفكرى والتنظيمى آت بعد ذلك لا محالـة، وهـو يتوقف على ما يبذله المفكرون الإسلاميون من جهود للرد على تحديات الواقع القائم ولإصقال الأدوات التى يمكن بها للفكر التراثى الاستجابة لهذه التحديات بما ينفع الوطن، كمـا أن ثمـة جهوداً لابد أن يبذلها العلمانى الوطنى للمزيد من الفهم وتوسـيع المعـارف بالنسـبة لثقافتـه التراثية.

إن أهم ما يعوق العلمانى فى بلادنا –ما بقى وطنيا– عن إدراك ما تتيحه لمجتمعه الثقافة الإسلامية –مرجعية وتراثا، من إمكانات الاستقلال والنهوض والتنمية والمساهمة الفـذة فـى

الحضارة العالمية، إن أهم ما يعوقه عن إدراك ذلك هو نقص معارفه التراثية. ذلك أنه عرف من فكر الغرب وتثقف منه بأضعاف ما عرف وتثقف من موروثه الثقافى.

وكثيراً ما أفكر فى مراجعاتى القانونية والفقهية، سواء فى فقه الشريعة الإسلامية أو فى فقه القانون الوضعى الذى صرنا نطبقه فى بلادنا، كثيرًا ما أفكر، تُرى لو كانت جهود هذه العقول الفذة التى صرفت كل طاقتها لاستزراع القانون الوضعى فى بلادنا، لو أنها توجهت بجهودها وطاقتها لدعم حركة التجديد فى الفقه الإسلامى على مدى القرن ونصف القرن الماضى، لكنا وفرنا ما تبدد من جهود، وكناصرنا على جمام والتئام مع أنفسنا وعلى توحد لجماعتنا الثقافية، وكنا قدمنا للعالم مدرسة فى الفقه ذات شأن شديد الإلفات. ولكن كان شرط ذلك أن نكون مستقلين، وهو ما لم نكنه. وقد كان من الطبيعى أن يكون هدف المعتدين المحتلين أن يصرفونا عن شأننا وأن تتبدد جهودنا وأن نتنازع ونتخالف.

ورغم ذلك فقد أمكن لحركة التجديد فى الفقه الإسلامى أن تنمو وتتطور على مدى القرن العشرين، من خلال الاجتهادات وأحكام المحاكم الشرعية فيما كان بقى لها من اختصاص، ومن خلال فتاوى المفتين والبحوث العلمية فى الجامعات وكليات الحقوق والشريعة، ومن خلال المؤتمرات الفقهية والدراسات المقارنة، ومن خلال ما قنن من هذه التشريعات فيما أتاحت الأوضاع السياسية والتاريخية تقنينه فى بلادنا.

****

وأتصور أن تجربة السودان فى تقنين أحكام الشريعة الإسلامية منذ العمل بها، وعلى مدى عقدين من السنين حتى الآن، مما يكون له شأنه فى تراكم الخبرات العربية والإسلامية فى هذا الشأن. ومن هنا يبدو وجه أهمية أخرى للدراسة التى بين أيدينا، لأنها تفتح الطريق، أو بعبارة أخرى تفتح الشهية للمزيد من النظر والتأمل.

وإن الظروف التاريخية والأوضاع السياسية التى عاد فيها تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان سنة 1983 مما عرضت له هذه الدراسة الطيبة، إن ذلك قد يكون ألقى ظلالاً من الشكوك حول بدء هذه العودة وأسلوب استغلالها لأهداف سياسية آنية وقتها. ولكن فى ظنى الذى يكاد يترجّح إلى درجة اليقين، أن الأحداث الكبرى لا تصنعها أسباب صغيرة. وأن مسألة العدول عن نظام قانونى إلى نظام آخر لا يطيق حمله إرادة حاكم يريد أن يمد من عمر حكمه أياماً أو سنين، إلا أن يكون فى ذلك استجابة لدواع أكبر كثيراً تتعلق بأصل التكوين الحضارى والاجتماعى والعقيدى للأمة.

لقد قيل فى مصر مثلاً، عندما ألغت حكومة الوفد فى 1951 معاهدة الدفاع المشترك مع بريطانيا وأعلنت بذلك بدء الكفاح المسلح ضد القاعدة العسكرية البريطانية، قيل إن الحكومة أرادت بذلك أن تطيل بقائها فى الحكم، والظن أنه كان ذلك من أسباب اتخاذ هذا القرار، ولكن

أى حكومة لا تفكر فى إجراء كهذا، إلا إذا كان ذا تأييد شعبى وأن يتعلق بالمصالح العليا لهذا الشعب ويستجيب لها ويحقق مطلبا تاريخياً عميق الجذور.

إنه من الناحية المنهجية، يمكن القول إن الحدث الكبير يحدث نتيجة تجمع العديد من العوامل والعناصر، ولا يرد إلى عامل واحد، وهو يقع إرادياً عندما تلتقى هذه العوامل، ومنها ما يتعلق بالواقع التاريخى والاستجابة لتحدياته، ومنها ما يتعلق بالأهداف العليا والمصالح العليا للبلاد وموجباتها، ثم إن منها مستوى أقل يتعلق بالسياسات الخارجية وموازين القوى من التيارات المختلفة، متعارضة أو متوافقة، ثم منها مستوى أقل يتعلق برغبات الحكام أو صانعى الحدث من القيادات وطموحاتها وعلاقاتها بغيرها. ونحن عندما نحلل الأحداث، يتعين أن نرد أصل الحدث إلى أسبابه العميقة، ثم نرد ما لابسه من أوضاع آنية وتطبيقات لحظية إلى ما يتعلق بمستواها من أوضاع متغيرة ونسبية. ولا نرد أصل الحدث الكبير إلى مجرد الرغبات الذاتية لحاكم أو قائد. وإذا حقق استقلال بلد ما حاكم مستبد ما، فلا نرد واقعة الاستقلال الذى تحقق إلى مجرد أنها من سياسات الاستبداد. إنما نحفظه ونصونه باعتباره محققاً للطموحات العليا، ونبذل جهدنا لتنقيته من أوزار المستبدين وشوائب سياساتهم.

*****

إننى أقصر حديثى على الموضوع العام الذى عالجته الدراسة باقتدار وبموضوعية تستدعى التقدير، وأتكلم عن المشترك الثقافى التاريخى وعن المشترك الوطنى العام، وأجد الدراسة قد أوفت بالمطلوب وقدمت إلى القارىء العربى ما ينفعه ويغنى نظراته وخبراته السياسية والثقافية، من موضوع هو فى ظنى من أهم الموضوعات الثقافية والنظامية التى ينبغى أن تشغل وعينا الاستقلالى والحضارى وسعينا لدعم قوى التماسك فى الجماعة السياسية لدينا.

وإن حديثى هنا لا يتصل بالجانب السياسى المباشر وتعليقات المؤلف بشأنه، من حيث الشخصيات والحركات الحزبية، وأهل السودان أدرى بشعاب السودان فى هذا الشأن، وهم أعرف بتفاصيل المسارات السياسية والبدائل المتاحة أمامهم والإمكانات الواقعية الخاصة بهذا الأمر، وذلك بموجب المعايشة وحجم المعارف المتاحة فى كل حين وفى كل لحظة.

والحقيقة التى أستطيع أن أعبر عنها هنا، أن قراءتى لهذا الكتاب أمتعتني إمتاعاً معرفياً وفكريا وثقافيا عاماً، من حيث إسلامية المذهب ووطنية الموقف ومن حيث جزالة اللغة وذكاء المعالجة وشمول النظر.

طارق البشرى

مقدمة المؤلف

عبدالله علي ابراهيم

يريد هذا الكتاب أن يدرس منشأ التجديد الاسلامي المستفحل في الســـودان الذي هو وجه من وجوه صحوة إسلامية مشاهدة تواضعنا علـــي وصـــفها ب"الاصولية الاسلامية". ويفارق نهجنا في الكتاب التناول الدارج الذي يري في "الإصولية الاسلامية" تقهقراً من وعثاء الحداثة الي طمأنينة التقليد الـــديني وأمنه. وهذا نهج أخذناه من نظرية التحديث التي سادت فكرنا والقائلـــة ان الحداثة خطة وقعت للغرب وستعيد نفسها بحذافيرها في المجتمعات التقليدية في غير الغرب والعاقل من تدبر. ومن بين المنظرين الآن من يطعن في منطوق هذه النظرية. وقال بعضهم أنه من قلة الحيلة ان نقبل بغير مساءلة مفهومي الحداثة والتقليد نفسيهما وكأنهما ضربة لازب. فقد ساقنا قبولنا للمفهـــومين بغـــير تحوط الي النظر اليهما كواقعتين صفاتهما باطنة خلتا من القوة والجبر. وترتب علي ذلك أن بدا لنا ان المستقبل للحداثة لأنها أميز والطف ومتمدنـــة بينمـــا التقليد نقص وردة ورجعية. و لم نتحفظ واطلقنا هذا القول علي عواهنه. ففي واقع الأمر لم تأتنا الحداثة كبرنامج بريء محايد يدعو لنفسه بالحكمة والموعظة الحسنة. بل جاءتنا الحداثة علي فوهة بندقية ومـــا تعارفنـــا علـــي تســـميته ب"التقليد" هو فرز ثقافي سلطاني وقع من موقع الشوكة الاستعمارية. ولفضح عنف الحداثة استصفينا ان ننظر الي حالة ملموسة هي نزاع القسم الشـــرعي والمدني في القضائية السودانية كما سيرد. وسيري القارئ كيف ان التقليد لم يولد تقليداً وإنما هو ما شاءت له الحداثة المدججة أن يكون. . . فكان بقوة التشريع ومقتضي الحزازات ونفرة السلاح.

لم نأخذ الدين في كتابنا هذا كنظام مغلق علي نفسه بل عالجناه في سياقه السياسي والاجتماعي والتاريخي. واعتمدنا نحو هذه الغاية مفهومات ثلاث. أولهما أننا عدنا الي الدين بعد طول اهمال لننتفع به في تحليل الحركات الاجتماعية التي حسبنا انها مما يستقيم بغير دين. وهي عودة فارقنا بها الطريق ذا الاتجاه الواحد في ثنائية النقل (الدين) والعقل الذي يجعل الأخير موضوعاً لنقد وتصويب الأخير. فقد رأينا في الكتاب الدين أيضاً أساساً راشداً لنقد المجتمع والحياة والعقل الحداثي الذي انجبهما. وثاني هذه المفهومات هو إقرارنا بأن الاصولية ،شئينا أم أبينا، حركة أجتماعية مكنت للمسلمين ،في قول لويس برينر، ان يدخلوا افواجاً في حقول السياسة كمسلمين مستحقين.

والمفهوم الثالث الأهم هو أخذنا للإصولية الاسلامية كوجه من وجوه الاجتهاد في مأزق دولة ما بعد الاستعمار التي بقيت أجندة تحررها من ربقة الاستعمار بغير تنفيذ. ولقد ترتب علي اخذنا الاصولية الاسلامية كتفكر مشروع في الخروج من هذا المأزق أن اعتمدناها طموحاً من بين طموحات كثيرة تريد أن تنزع أوربا عن مركزيتها القابضة.

ولفهم الاصولية الاسلامية كمشروع للتحرر من الاستعمار ركزنا في هذا المبحث علي تاريخ القضائية السودانية التي اتسمت منذ نشاتها في اول القرن الماضي وحتي 1980 بنزاع بين قسمها المدني المنسوب الي الحداثة ، والذي له الجاه والصولة، وقسمها الشرعي، المنسوب الي التقليد، المستضعف. وهذه قسم سياسية كان فرانز فانون (1925-1961) (المفكر ذو الاصول المارتينيكية ممن ظاهر ثورة الجزائر وكانت كتاباته هدياً كبيراً لنازعات الستينات التحررية) قد اطلق عليها "الجغرافيا المانوية" للاستعمار. و"المانوية" نسبة الي مان ، صاحب الديانة الفارسية الذي اعتقد في انقسام العالم الي قوي ثنائية مستقطبة من خير وشر يدور بينهما صراع درامي أزلي. فمن رأي فانون

أن الاستعمار ما حل ببلد حتي شقه الي فضاءين: الفضاء الأوربي الذي بيـــده الحول والطول ومستودع القيم الباقية، وفضاء "الأهالي" المغلوب علي امره ، المستضعف، وخرابة القيم الآفلة. وقد خلدت بين تابعيه كلمتــه في كتابــه معذبو الأرض التي قال فيها أن إقليمـــي الجغرافيـــا الاســتعمارية، الأوربي والبلدي، متعارضان بلا طائل وبلوغهما شكل أعلي من الوحدة من ثالـــث المستحيلات لأن الفضاء الأوربي طفيلي قدره المحو والإهلاك. ويتولـــد مـــن حرب الفضاءين اللدودة ما اسماه فانون ب "الهذيان المانوي". أي أن ثنائيـــة فضاءات الاستعمار، المتجذرة في الشوكة والاستضعاف، مما يخرج عن المعقول ويضرب في العبط يتخبط به الأهالي بين الفضاءين كمن بهم مس. وســـيري القاريء مثلاً لهذا الهذيان في صراع قسمي القضائية ، المدني المحدث والشرعي "الأهالي". كما لمسنا طرفاً من هذا الهذيان المانوي في فصول اخيرة اختصـــت بتحليل وجوه من الثنائية الاستعمارية في حقل التعليم الذي انشطر الي تعلـــيم حديث مثلته كلية غردون (1902 وجامعة الخرطوم لاحقـــاً) في الســـودان والمعهد العلمي (1912 وجامعة ام درمان الاسلامية لاحقاً).

يندرج الكتاب في جنس كتابي يريد للأدمغة أن تنعصف وللذات أن تعـــاب طلباً للحكمة. فمن استسهال طلب الحكمة لوم الأخرين في فترة من الزمـــان خابت فيه العقائد وأنطفات زهرتها وذبلت أنوارها. فالكاتب الراهن كان في طليعة من حركة للحداثة والعلمانية تنكبت السبيل فانهزمت شر هزيمة علي يد من استرخصنا قوتهم ومشروعيتهم بقولنا أنهم جحافل الهوس الديني. وأحزنني خبوء ما اشرقت به نفس في الصبا من العقائد السديدة التي التمسنا بها تغـــيير العالم الي الأفضل. وجرعني ذلك الغصص. ولست اريد مع ذلك أن أعيـــد تعبئة مرارتي كعلم نافع عن الإصولية الدينية. فإذا نظرت في الذي يـــذاع في الغرب عن هذه الاصولية وجدته مما يصدر عن محدثين وعلمانيين مســـلمين

تفرقوا أيدي سبأ بعد أن شتت الاصوليون الاسلاميون جحفلهم فضـــربوا في الآفاق يسلقونهم بالسنة حداد. وقد هيأت كتابات هؤلاء المسلمين المحـــدثين الحاقنين الجمهور الغربي الجهول بدقائق الاسلام (أو المغرض) الي مـــا سمـــاه سكوت فيتزجيرلد ،الروائي الامريكي بالإضلولة. وقد جاء قوله هذا في سياق تحذير للكتاب الفقراء الذين يكتبون عن عوالم الاثرياء فلا يبلغون من ذلك الا الأكاذيب. فالاغنياء في قول فيتزجرلد هم قبيل مختلف جداً. واقترب من هذا المعني محمد فؤاد نجم حين ذكر الزمالك وعرفها بنفي ان تكون حياتها مثـــل حياة حارة مصرية. وقد ظللت أذكر نفسي بنصيحة فيتزجرلد حتي لا أكتب كتاباً في هجاء الاصولية وأنا الزعيم بكتابة دراسة عنها. فلا أريد لدراستي أن تكون قناعاً استستر به للتشفي من الاصولية.

لم أرد للصورة المغايرة لمألوف الحداثيين من عترتي عن الاصولية الاسلامية أن تغري من لم يستلطفها من قبل باستلطافها بعد قراءة كتابي هذا. وربما كـــان أقصي مأمولي من هذا البحث المغاير أن أقنع من اضطغن شيئاً علـــي تلـــك الاصولية ان يؤسس ضغينته علي بصيرة وهدي وعلم.

وأنتهز السانحة لأعترف بفضل جماعة خيرة من الناس علي هذا الكتاب. فأنـــا ممنون للسيد المستشار طارق البشري الذي تكرم مشكوراً بتقديم الكتاب الي القاريء. وهذا تشريف يلجم لسان الشـــكر. ولا أدري كيـــف أرد جميـــل الاستاذ الخاتم المهدي الذي عرب عن الانجليزية أجزاء صالحة من هذا الكتاب علي صفحات جريدة "الصحافي الدولي" في الخرطوم. وما رأيت مثل ملكتـــه في اللغتين في الجيل الحدث. وأولي الاستاذ حلمي شعراوي الكتاب غاية عنايته وهو غير راض عن جملة من حججه. وهذه سماحة عنه معروفة. وقد انتدب له من جنده في مركز الدراسات العربية السيدة حنـــان ... فأســـتوفت العهد. ولا انسي صديقي المجرب الدكتور تاج السر الريح الذي نهض بمراجعة

مسودة الكتاب الاخيره بحذق جبل عليه وغيرة علي العربية غراء. ولي ديــــن مستحق للسيد أمين   الذي لم يرد لي مخطوطاً واحتفي بهذا الكتاب احتفاءه ب "الثقافة والديمقراطية في السودان" الصادر عن داره، دار الأمـــين، في 1996. وللسيدة محاسن الطريفي عوض الكريم، زوجتي، وجوه احسان جمة علي وعلي الكتاب.

الفصل الأول

الاستشراق الداخلي :

كيف أدار القانون السوداني الوضعي ظهره للشريعة الإسلامية خلال الفترة الاستعمارية وما بعدها؟

نحاول في هذا الفصل الباكر أن نجيب عن سؤال أثاره الدكتور زكي مصطفى في كتابه القيم عن القانون السوداني القائم على القانون العام الإنجليزي (1971) وهو : "لماذا لم يستفد القضاة الإنجليز وخلفهم من السودانيين من الشريعة الإسلامية في إنشاء قوانين السودان ، في حين كان متاحًا لهم ذلك بفضل الصيغة الموجهة لعملهم القضائي والتشريعي القائلة أن بمقدورهم الاستعانة بأي قانون طالما لم يصادم العدالة والسوية وإملاءات الوجدان السليم؟" .

وقد رأت الدراسة أن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نجدد النظرة في الخبرة الاستعمارية البريطانية ومنزلة الهند في استواء هذه الخبرة ونضجها. يميل دارسو الإمبراطورية البريطانية بشكل متزايد للبحث في دور الهند في إحداث هذه التشابهات الملفتة في التجربة البريطانية الاستعمارية ، «والتهنيد» هو التعبير الذي اختاره تيموثي بارسونس لوصف المؤسسات البريطانية الاستعمارية التي تسربت عبر الهند إلى الإمبراطورية كلها . ففي رأى لبارسونس أن الثقافة والمؤسسات التي نشرها البريطانيون حول العالم كانت في الغالب هندية أكثر منها بريطانية . أما أي كوستا فيصور وحدة التجربة الإمبريالية البريطانية في عبارات مأخوذة من علم البستنة . ويؤكد أن الأفكار الإدارية ولدت في حاضرة الإمبريالية ، وتمت تربيتها في محاضن الهند ، وبلغت مرحلة النضج في أفريقيا .

وقد وجد تعبير التهنيد صياغته الأكثر دقة حتى الآن في أعمال الكاتب الأفريقى محمود محمداني . فقد ناقش بصورة عرضية ، ولكن بقوة ، الوحدة الإدارية

للإمبراطورية البريطانية . وأظهر أن إفريقيا، كآخر المعاقل الاستعمارية ، تعرَّضت لأشكال من الإدارة كانت قد جُربت أولاً في الهند . وأضاف أن التفكير الاستعماري فيما تعلق بأفريقيا كان وثيق الصلة بالتفكير البريطاني في إدارة الهند بصورة أعمق مما هو ظاهر للعيان . وإذا كان ثمة اختلاف ربما كان في أن الإجراءات التي اتخذها البريطانيون لعلاج داء تحلل المجتمع التقليدي في الهند ، وهي المستعمرة الأقدم ، تحولت إلى تدابير وقائية لمنع ذات التحلل في أفريقيا . وقد أبانت عن هذا الجانب العلاجي الوقائي في السياسة الاستعمارية في الهند وأفريقيا كلمات حاكم عام السودان في 1908م . فقد تفجع الحاكم من كون الطبقة السودانية الراقية رفضت إرسال بنيها لورش التدريب الحرفي التي أنشأتها الإدارة ، لأنهم يريدون لهم أن يصبحوا أفندية أي « موظفين صغارًا » تقليدًا للأوروبيين ، وقد رأى في هذا نظيرًا لما وقع في الهند في وقت مضى فقال متعجبًا : « أليس في الإمكان الاعتقاد بأن بذور تجربة هندية ثانية قد تم بذرها هنا في السودان !! » .

ومظاهر الوقاية في أفريقيا من أمراض عالجها الإنجليز في الهند كثيرة . فقد رأى البريطانيون في قادة التحركات الأولى للوطنيين السودانيين « الأفندية » صورة للثائر الوطني البنقالي في الهند والمعروف عندهم باسم « بابوس » . وكنتيجة لذلك جهدت السلطات البريطانية – بصورة واعية – للحفاظ على ما توخت أنه الأصالة الثقافية لكلية غردون التذكارية . فمع اندلاع ثورة 1924م ، غير البريطانيون قواعد الزي في الكلية . فقد طلبوا من الطلبة ارتداء الزي الوطني وهم الذين شجعوهم بادئ الأمر على ارتداء الزي الغربي الأوروبي . وقد أملت التجربة الهندية أيضًا على البريطانيين أن يفطموا طموح الطبقة المتعلمة الناشئة في السودان وأن « يلزموها محلها » حتى لا يتكرر ما حدث لهم في الهند من تسبيس لهذه الطبقة صوب الطموح الوطني . ولذا تحول البريطانيون عن الحكم المباشر ، الذي يتم بواسطة الأفندية ، إلى الحكم غير المباشر الذي هو حكم الإدارة الأهلية ومشائخ القبائل . وسيتوضح الأثر السالب للإدارة الأهلية على الشريعة الإسلامية كتقليد شرعي « مشروع » في الفصل القادم .

واحد من أخصب المجالات لدراسة تهنيد أفريقيا « أي تشكيلها - استعماريًا - على النمط الهندي» هو مجال استيراد ونقل القوانين ووضعها. ففي السودان كما في بقية أفريقيا ، جرى نقل وفرض مجموعة القوانين الهندية والتي كانت بدورها قد

اشتقت من القانون الإنجليزي العام . وسأجادل في هذا العرض أن الشريعة الإسلامية لم تعط مثقال فرصة للكشف عن قيمتها كمصدر محتمل لتحديث القانون خلال فترة الحكم الاستعماري. وسأشدد على أن التجاهل أو « التجنب » المتعمد للشريعة شاهد على تهنيد الإمبراطورية البريطانية الذي اعتمد فيه البريطانيون على مخزون من تجربتهم الاستعمارية في الهند لتفادي أخطائهم في حكم هذه الدرة في تاج إمبراطوريتهم في إدارة مستعمراتهم الطارئة في أفريقيا . وفور استيلائهم على السودان بدأ البريطانيون في تأسيس نظام محكم لتدبير النظام العدلي . وقاد هذا في النهاية ، وليس بالضرورة ، إلى نظام ثنائي للقضاء يشتمل على قسم للقانون المدني وآخر للقضاء الشرعي . وظلت هذه الثنائية معنا حتى أوائل الثمانينات حين أجبر الرئيس نميري القضائية على توحيد نفسها وتخطى ثنائيتها .

اختص القسم المدني بالقانون الجنائي و المدني بينما اقتصر القسم الشرعي على قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين من نكاح وطلاق وغيره . وبحصر الإنجليز للشريعة في حيز الزواج والطلاق والميراث يمكن القول بأنها قد « أُنِّثت » بواسطة الاستعمار الغالب الذي وطئ السودانيين المسلمين وأذلهم . وقالت باحثة عن موقف التأنيث للشريعة كلمة بليغة . فقد قالت : « إنه بحصر الاستعمار للشريعة في شؤون الأسرة فقط فكأنه قد نقل الإسلام من أرض معارك المقاومة الشرسة إلى غرف النوم » .

جاء البريطانيون للسودان بعد أن خلصوا على ضوء تجربتهم في الهند (بأقليتها المسلمة كثيرة العدد حيث كانت الشريعة هي قانون البلاد في ظل حكم المغول قبل الحكم البريطاني) إلى أن القانون الإسلامي لا يصلح لدولة حديثة . وقد انقضى وقت كثير وجدل خصب قبل أن يستقر هذا المبدأ الإنجليزي حول الشريعة في الهند ذاتها .

اصطرعت في نهاية القرن الثامن عشر مدرستان استعماريتان فيما تعلق بالتقليد القانوني الهندي قبل استعمارها . والمدرستان هما مدرسة الدولة الثيوقراطية « الدينية » والتي تزعمها ورن هيستنق، الحاكم العام للهند في عام 1772م . فكانت هذه المدرسة ترى أن دولة المغول المسلمة قبل استعمار الهند كانت قد أسست قواعد مفصلة للسلوك كان لها قوة القانون . ونظرت هذه المدرسة بجدية في شريعة المسلمين وسننهم القضائية واعتبرتها أساسًا طيبًا لتطوير المؤسسات العدلية البريطانية الاستعمارية . ومن الجهة الأخرى ، وجد زرع الأفكار والطرق الغربية في صلب

المؤسسات الشرقية معارضة من المدرسة الأخرى . وهذه المدرسة مما يمكن وصفه بمدرسة « الدولة الشرقية الطاغية » . فأهل هذه المدرسة يعتقدون أنه لو كان للهند شريعة « إسلامية » أو « هندوكية » سبقت قدوم الإنجليز فإنها شريعة الحاكم الطاغية المستبد العشوائي . وقد وُصِفت هذه الشرائع الموروثة باعتمادها على منطوقات القضاة لا على قانون ثابت مستقر . وعليه فالشرائع الهندية التقليدية ، في نظر أصحاب هذه المدرسة ، هي خبط عشواء واعتساف لقيامها على أمزجة القانونيين لا نصوص للقانون .

وانتهي اصطراع المدرستين بانتصار مدرسة الدولة الشرقية التي لا ترى أي ميزة أو نفع في شرائع أهل المستعمرة الهندية القديمة . وتمثل هذا الانتصار في الإصلاح القضائي الذي جرى في الهند في عام 1864م . وهو الإصلاح الذي جفف كل اهتمام أو بحث في شرائع الهند التقليدية إسلامية وغير إسلامية . فهذا التشريع جعل الهند حقلاً باكرًا خالصًا لتزريع القانون الإنجليزي العام بدون إيلاء أدنى اعتبار لتقاليد الهنود القانونية . وهكذا جاء الإنجليز إلى السودان وهم في حال جفاء مستحكم تجاه الشريعة الإسلامية ومزودين بالقوانين الهندية المتأصلة في القانون الإنجليزي العام . وقد ساغ لهم تجاهل الشريعة في إنشاء قوانين السودان الجنائية والمدنية « الحديثة » لأنهم كانوا قد أطاحوا ب"طاغية شرقي" هو المهدي عليه السلام الذي صوروه بأنه رأس دولة باغية فاسدة قائمة على الفوضى والظلم .

وقد صور تدمير هذا الحكم الشرقي المهدوي للإنجليز بأن عليهم أن يبدؤوا حكمهم في السودان من الصفر . فلم يكن هناك - حسب اعتقادهم - ثمة نظام إداري مستحق للاسم يبنون السودان « الحديث » من فوقه . وكما قال زكي مصطفى فقد تهيأ للإنجليز أنهم بصدد خلق كل شيء ، وعلى رأس ذلك النظام العدلي ، من جديد . ولذا لم يكن ممكنًا للسودان أن يتفادى مصير تبني القانون الإنجليزي العام في صورته الهندية . فقد كان الإنجليز يظنون أن قانونهم هذا هبة يمنون به على أهالي المستعمرات غير الأذكياء .

انتهينا في السودان إلى قوانين جنائية ومدنية متأصلة في القانون الإنجليزي العام في نسختها الهندية . فقد جرى تبسيط وتكييف للقانون الجنائي الهندي وتم اعتماده في السودان . وقرر الإنجليز أنه لا الشريعة الإسلامية ولا القانون المصري ولا حتى القانون الإنجليزي العام بصالحة في كلياتها لاستنباط قانون مدني سوداني . وبناء عليه

تضمن القانون المدني نصًا مستفادًا من الهند وجه القضاة أن يستعينوا لدى النظر في النزاعات المدنية بأي قانون يصطفونه طالما لم يصادموا أو يفارقوا العدالة والإنصاف وأمالي الوجدان السليم .

وهنا مربط الفرس . فقد استخدم القضاة الإنجليز والرعيل الأول والثاني من القضاة السودانيين هذه العبارة ، الداعية إلى الإبداع والرحابة ، لفرض القانون الإنجليزي العام فرضًا في السودان . واستغرب زكي مصطفى كيف التوى هؤلاء القضاة بهذه العبارة السمحاء حتى أدخلوا من خلالها القانون الإنجليزي العام وحده في متن القانون السوداني دون القوانين الأخرى مثل الشريعة والقانون المصري .

ولما كانت هذه القوانين الجنائية والمدنية « مستوردة » وتفترض خلو السودان من قبل الاستعمار من إقباس العدالة والشرائع فإنها قد أساءت إلى السودانيين في عزتهم وخلقهم إساءة مرة . فقد وصف الدكتور عبد الرحمن إبراهيم الخليفة ، وهو من أميز نقدة هذا الإرث القانوني الاستعماري ، القانون الجنائي بأنه حشو على السودانيين وبعض أجزائه على طلاق صريح مع أخلاقهم وأعرافهم الإسلامية . ففي تحد فاسق للشريعة أباح القانون الزنا طالما كانت المجامعة مع البكر أو الزوجة قد تمت برضى الأطراف . والزنا مما تعاقب عليه الشريعة بغير اعتبار للرضى أو عدمه . وأذن القانون باللواط طالما كان الفعل الجنسي مبنيًا على الرضى أيضًا . ولم تكن إنجلترا نفسها قد شَرَّعت للواط وقتها . وقد تأخرت خمسين عامًا أخرى لتأذن به في عقر دارها بعد إذنها له في السودان في أوائل القرن الماضي . كما لم ير القانون الجنائي ممارسة الجنس مع حيوان جريمة يعاقب عليها القانون . كما سمح نفس القانون بالسكر وبيع الخمور وفتح بيوت الدعارة . ومن الجهة الأخرى طال القانون كجرائم ، ممارسات لا يرى المسلمون فيها غضاضة . فقد اعتبر القانون ممارسة الزوج الجنس مع زوجته القاصر ، غير البالغ ، جريمة اغتصاب .

وبلغ القانون الجنائي في مفارقته لأوضاع السودان حدًا مبالغًا فيه اقترب به من الهزل . فقد نسخ من القانون الهندي نسخا غير ذكي حين نَظَّمَ القانون إجراءات التقاضي بشأن صراع الديكة والكباش وغيرها وهي ممارسات لم تكن مُتَّبعَة ، وما تزال غير معروفة ، بين السودانيين الشماليين . وهذه إحدى مضحكات القانون المبكية في غربته كواقعة من وقائع القوة الاستعمارية الباطشة .

لا يكل ولا يمل الدارسون الغربيون من التنويه بتلك الأجزاء من قانون العقوبات التي فارقت الأفكار والممارسات « الوحشية » السائدة في السودان . فقد حَرَّمَ القانون الرق وجعل الخِفاض الفرعوني جريمة . والرق والطهارة الفرعونية ، كما هو معلوم، أمور كانت مقبولة ودارجة (وما يزال الختان الفرعوني) على أيام وضع قانون العقوبات المستمد من القانون الإنجليزي العام . ولكن لا تجد هؤلاء الدارسين الغربيين يبدون أي ميل لشجب الإباحية المعلنة في قانون العقوبات التي سمحت بالزنا والسكر المحرمَين في الإسلام وأن لم يبلغ استنكارهما بين العالمين مبلغ استنكار الرق . فهؤلاء الباحثون قد أجازوا قانون العقوبات وأطنبوا في مدحه لأنه ، عن طريق تقنين الحد الأدنى من القواعد الأخلاقية ، قد حمى حياة الناس وحرياتهم وحقوقهم . ولم يطرأ لمن كالوا الثناء لقانون العقوبات أن يتعاطفوا مع جمهرة السودانيين المسلمين الذين تأذوا من فقرات القانون التي شرعت لصنوف من الإباحية والممارسات التي نهي عنها دينهم . ولا جدال أن أخلاق ذوى الصولة من الإنجليز ، واضعي القانون ، هي التي سادت على حساب أخلاق هؤلاء المستضعفين المقهورين . ولم يطل طمس أخلاقيات هؤلاء المستضعفين طويلاً . ففي عقد من الزمان أو نحوه، بعد نيل السودان استقلاله، أصبح الخلق والأمثولة الإسلامية شاغلاً سياسيًا لجمهرة المسلمين السودانيين . وقد اتخذوا إلى تقارب القانون مع هويتهم الإسلامية والعربية طرائق شتى عبر تجارب مختلفة .

مبحثي الذي بين يدي القاريء عودة مني إلى سؤال أثاره مؤرخو القانون السوداني من ذوى الميل إلى المراجعة النقدية لذلك القانون من أمثال زكي مصطفى ونانالى أكولوين وعبد الرحمن الخليفة. وهو سؤال من صميم الجدال الدائر حول الكيفية التي تلقّى وتبنى بها السودان - وغيره من المستعمرات - القوانين الاستعمارية . وفي لب هذه المراجعة يجابهنا سؤالنا الذي بدأنا به هذا المبحث وهو : لماذا لم تكن الشريعة مصدرًا من ضمن مصادر إنتاج هذا القانون ؟ ومما يشغل هؤلاء المؤرخين المراجعين أن كان بوسع الإنجليز استصحاب الشريعة في تقنين الحداثة أم أن الحداثة والشريعة نقيضان متدابران ؟

كان زكي مصطفى ، عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم الأسبق والنائب العام في منتصف عقد السبعينيات ، أول من أثار ، وبصورة مهنية عالية ، هذا السؤال . فقد تعجب زكي لماذا طابق القضاة الإنجليز بين الصيغة الواردة في القانون المدني التي

أذنت لهم أن يستعينوا بما شاءوا من التقاليد الشرعية طالما لم تفارق العدالة ، والقسط وإملاءات الوجدان السليم ، وبين الاعتماد على القانون العام الإنجليزي بصورة كلية . وواصل زكي مصطفى القول أن جعل هذه الصيغة الطليقة ، المشروطة فقط بخيار العدل ، بابًا لاستيراد القانون الإنجليزي العام ، قد أفرغ الصيغة من المعنى وضيق واسعها وجعل منها اسمًا آخر للقانون الإنجليزي . ومما يؤسف له أن المهنة القانونية في السودان قد تجاهلت طوال هذا الوقت الميل الفكري لهذه الفئة من المهتمين القانونيين من ذوي المزاج المراجع . ومما يزيد هذا الأسف أن يقع هذا التجاهل في بلد كالسودان ظلت الشريعة تلقى بظل كثيف وتراجيدي أحيانًا على مسار النقاش حول هوية القطر ونظم الحكم فيه .

بمقدور المرء أن يفهم لماذا لم يلفت سؤال زكي مصطفى المُرَاجع انتباه أهل المهنة القانونية في الستينيات والسبعينيات التي هي أيام عُرس الحداثة . والمفهوم أن الحداثة قد جاءت بديلاً للتقاليد شرعية وغير شرعية ، وأنها الفكرة الصائبة الخالصة من باطل وعشوائية التقاليد . وبصدد الشريعة الإسلامية بالذات فقد جاءت الحداثة معبأة ضدها بلا لف ولا دوران بفضل أفكار ماكس فيبر الذي رأى الشريعة نقيضًا شديد البأس للحداثة . فمن رأي فيبر أن الشريعة ، التي سماها بـ « عدل المولانات » غير منطقية ولذا فلا أمل للرأسمالية أن تتولد في بيئتها .

إن زمان القبول « الفطري » بالثنائية المتباغضة للحداثة والتقليد قد شارف نهايته . فهذه الثنائية الآن قيد النظر الدقيق والمراجعة . فقد تأسف نقاد حديثون كيف لم يطل النقد والتمحيص إنتاج هذين المفهومين واستثمارنا المعرفي فيهما . فأنت تجد مثلاً من يبرر تجاهل الشريعة في بلورة القوانين الاستعمارية ، الموصوفة بالحداثة ، بأنها « مختلفة » من حيث سُلم العصرنة . ويتغاضى مثل هذا التبرير الحداثي عن حزازات المستعمرين وشوكتهم اللتين كان لهما القدح المعلى في تبخيس الشريعة وازدرائها كمصدر محتمل للقانون الاستعماري "الحداثي" . ووصف طلال أسد ، الذي بدأ مهنته كعالم اجتماعي بدراسة مجتمع بادية الكبابيش السودانية في الستينيات ، فكرة « أن الشريعة نظام خالف تخطته الحداثة » بأنها حيلة عجز يضطر إليه الإنسان بعد وقوع أمر لا يملك بإزائه صرفًا ولا عدلاً . وحيلة العجز هذه لا تأخذ في الاعتبار أن حلول القوانين الاستعمارية بأصولها الإنجليزية بيننا إنما كان بفعل فاعل وتدبير مدبر هو الدولة الاستعمارية ذات الشوكة . والمعلوم أن هذه الدولة لم تترك أمر

قوانينها لمباراة ودية بين الحداثة والتقليد يظفر فيها الغالب ويتوارى المغلوب . فقد جاء الاستعمار إلى السودان بخبرة الهند كما رأينا وقد قرر سلفًا أن الشريعة الإسلامية مما لا يصلح للعصر .

سنضع التحدي الماثل لثنائية الحداثة والتقليد نصب أعيننا ونحن ندير هذه الحجج حول عما إذا ما شكلت الشريعة ، لو لم يتجاهلها المستعمرون ، مددًا ومنهلاً طيبًا للقانون الاستعماري . ومن رأينا أن السلف من القضاة البريطانيين والخلف السوداني لم يختبروا مناسبة الشريعة للحداثة ، أو اعتبروا تبنى أقباس من وجوه عدلها ، خلال تصريفهم لشأن العدل بين السودانيين . وفي الحالات الاستثنائية التي تسرب الشك في نفس قاض من القضاة حول وجاهة تطبيق القانون الإنجليزي في القضية المعروضة أمامه وجدنا الشريعة تسفر عن إقباس حداثة وعدل وتقدمية فاقت القانون البريطاني .

ومن الجهة الأخرى قاد التطبيق الأعمى للقانون الإنجليزي في السودان إلى أحكام مناوئة للصيغة المعتمدة في القانون المدني وهي أن يلتزم القاضي ، في انتخاب القانون الذي يريد تطبيقه ، بالعدالة والإنصاف وإملاءات الوجدان السليم . وضرب أحد مؤرخي القانون من مدرسة المراجعين مثلاً لذلك بقضية على صبري ضد حكومة السودان (1922م) . وقد اضطر بعض القضاة للأخذ بإقباس من الشريعة الإسلامية لما بدا لهم أن الحكم بمقتضاها هو إملاء عادل للوجدان السليم . ففي قضية ورثة النعيمة أحمد وقيع الله ضد الحاج أحمد محمد (1960م) حكم القاضي، السيد بابكر عوض الله ، للشاكي ، وهو من ورثة المرحومة نعيمة استنادًا على حق الوريث شرعًا في التعويض لتقصير أجل المتوفى بفعل القتل . ولم يأخذ القانون الإنجليزي بهذا الحق المثبت في شريعة الإسلام إلا في عام 1934م . ومنع واقع هامشية المحاكم السودانية من الأخذ بهذا الحق حتى حين أخذت به المحاكم الإنجليزية . ولذا لجأ القاضي إلى الشريعة الإسلامية متجاوزًا النص القانوني السوداني الذي تجمد على ما كان عليه القانون الإنجليزي قبل عام 1934م . وختامًا ، فإن تحليلاً دقيقًا للقضية المرفوعة من ورثة إمام إبراهيم ضد الأمين عبد الرحمن (1962م) يكشف عن دراما الصراع الذي اكتنف القضاة السودانيين بين حسهم الإسلامي السوي عن حقوق الأرملة في استمرار سكنها في البيت الذي وقّع عقد إيجاره زوجها المتوفى ، وبين سوابق القانون الإنجليزي عندهم والتي تحرم بجفاء وقسوة الأرملة من وراثة عقد الإيجار هذا .

واتخذ طمس الشريعة من أن تكون مصدرًا للقانون الاستعماري بالسودان شتى الأشكال . فحتى حين أنقص الإنجليز الشريعة بجعلها مجرد قانون للأحكام الشخصية مالوا إلى إنكار وحدتها وعالميتها كتشريع . وبرز هذا الاتجاه الاستعماري بخاصة حين تبنى الإنجليز نظام الحكم غير المباشر في عشرينيات القرن الماضي . وكانوا قد بيتوا النية بهذا النظام أن يكسروا شوكة الأفندية وحركتهم الوطنية . وكان الأفندية قد انتعشوا عددًا وطموحًا في ظل حكم الإنجليز المباشر للسودان منذ مجيئهم في 1898م . والمعروف أن الحكم غير المباشر هو الذي يخول لزعماء القبائل سلطات إدارية لرعاياهم في ما عرف بالإدارة الأهلية عندنا . والمعروف أيضًا أن الأفندية في الحركة الوطنية قد ناصبوا الإدارة الأهلية العداء .

نظر الإنجليز إلى المحكمة الشرعية ، التي اقتصر اختصاصها على أحوال المسلمين الشخصية ، كهيئة منافية لفكرتهم ومنهجهم في الإدارة الأهلية . فالمحكمة الشرعية ، برغم اقتصارها على أحوال المسلمين الشخصية ، هيئة جامعة تستمد قانونها من شريعة ذات طبيعة عالمية . ويعطيها هذا الاستمداد طابعًا وطنيًا عامًا لا مكان له في إعراب الإدارة الأهلية القائمة على الوحدات القبلية المتدابرة التي يكتفي كل منها بذاته عن الأخريات . وعليه قرر الإنجليز أن يتخلصوا من المحاكم الشرعية التي كانوا أسسوها في مراكز الإدارات الأهلية الواسعة . وجعلوا من اختصاص محاكم الإدارة الأهلية النظر في قضايا الأسرة على ضوء الشريعة . غير أنهم عَرَّفوا شريعة هذه المحاكم بأنها الشريعة كما يفهمها ويمارسها أفراد القبيلة المعنية حسب أعرافهم المحلية . وهذا تدبير مقصود أراد به الإنجليز فض عالمية أو وطنية الشريعة و « فكها » في نسخ متعددة من الشرائع المحلية .

ولم يقبل قضاة الشريعة السودانيون بهذا التبخيس للشريعة ودافعوا عن وحدة التقليد الشرعي وشروط كفاءة قضاته . فقد استنكر قاضي القضاة أن توصف شريعة محاكم نظار القبائل بأنها «أهلية» مستثنية قضاة الشرع المعروفين بالاسم من هذا القطاع الأهلي وهم من أهل السودان مثلهم في ذلك مثل نظار القبائل . وصفوة الأمر أن تبخيس الشريعة هذا قد أنزل بها عواقب وخيمة . فقد حل عقيدتها القرآنية المركزية وعقدة تقليدها ومرونتها المشهودة لها بها حتى في استصحاب عوائد الجماعات الإسلامية وعاداتها. فبدلاً عن هذا التقليد الشرعي الواحد وجدنا أن الإنجليز قد نجحوا

في استنساخ الشريعة وتفريغها في شتات من الثقافات القبلية المختلفة . وسنفصل في هذا الأمر أكثر في الفصل الثالث .

هناك قناعة رائجة بين الصفوة مفادها أن الاستعمار أعطى ما للإسلام للإسلام وما للإنجليز للإنجليز . فمما راج في الكتب أن اللورد كرومر ، قنصل بريطانيا في مصر ، الذي كان من وراء تأسيس إدارة السودان الاستعمارية ، دعا إلى سياسة احترام الدين الإسلامي والكف عن تدخل الحكومة في شأن المسلمين الديني . غير أن هذه الكتب تغفل عن سوء ظن كرومر الشديد بالإسلام وقناعته ، في سريرة نفسه ، أن الشريعة ستذهب أدراج الرياح في يوم قريب . فقد قال إن الشريعة قد طبقت في مصر وهي ، في قوله ، إن لم تكن لعهده قد شبعت موتًا فإنها في حالة تفسخ وانحلال . وصفوة القول أن صيغة « العدالة والمساواة وإملاءات الوجدان السليم » التي سبق الحديث عنها ، كانت ستدمج الشريعة في قوانين الاستعمار لولا ما رأيناه من تعصب البريطانيين ضد الشريعة وتنبؤهم إنها مما سيزيله زحف الحداثة .

وجاء زكي مصطفى بكلمة سائغة في هذا الشأن . فقد قال إنه كان بوسع الإنجليز ، إذا أنفذوا صيغتهم السمحاء تلك ، ألا يشعروا بالحرج الناجم عن حكم بلد مسلم بتجاهل صريح لشريعته . والمسلمون ، من جهتهم ، لن يجدوا غضاضة في هذه الصيغة المفتوحة لأنهم لا يعدون شريعتهم مما يصادم العدل والمساواة وإملاءات الوجدان السليم فحسب بل ويعتقدون أنها نبع العدل والإحسان . وقد أفرغ الصيغة من سماحتها ما قر في ذهن السلف من القضاة الإنجليز والخلف من السودانيين أن القانون الذي ينبغي تطبيقه ، برغم رحابة الصيغة المعمول بها ، هو القانون الإنجليزي .

شكل حجب الشريعة من أن تكون واحدًا من مصادر القانون الاستعماري كارثة ثقافية وسياسية طوال عهد استقلالنا . ولأننا قد بخسنا الشريعة حقها ، ظلت تتعقب الأمة بشكل ثأري ، وتنغص عليها قانونها ودستورها ، وتؤذي عملية بناء الأمة السودانية في الصميم . فقد أخفقت الأمة المستقلة أن تدير حوارًا مسؤولاً ذا معنى لتقف على المرارة التي احتقنت بها الشريعة ، كتقليد قانوني، استبعده الإنجليز من عملية تحديث القانون من غير ذنب اقترفه .

ولا خلاف أن أكثر اللوم في هذا التجنب للشريعة على عهد الاستقلال خاصة وتأخيرها يقع على عاتق المهنيين السودانيين من ذوي التدريب الجيد في القانون

الإنجليزي العام . فقد تغلغلت في هذه الجماعة المهنية ، من جراء غربتها عن الشريعة الإسلامية ، ما يعرف بـ «الاستشراق الداخلي» . والاستشراق كما نعلم حزازات وجهالات باطشة ترتبت عن دراسات المستشرقين للإسلام . والاستشراق الداخلي هو أن يستبطن المسلم المغلوب على أمره صورة المستشرقين الدونية عنه ، ويتبناها ، ويحكم بها على تاريخه وعقله ومكانه .

لقد ألقى إهمال الشريعة في استنباط القانون الاستعماري خلال فترة الاستعمار وما بعدها ، باسم الحداثة ، ستارًا على هوان عظيم أحس به المسلمون خلال فترة الاستعمار . ومع ذلك ظل هذا الهوان بلا اسم وعنوان في الدراسات عن الاستعمار . فلم تحفل دراسات الحركة الوطنية بتعيين ووصف هذا الصغار لتركيزها على أدبيات مقاومة الاستعمار . ومن شأن من يركز على المقاومة أن لا يعير هذا الهوان انتباهًا لأن المقاومة ، في نظر كتبة هذه التواريخ ، هي ترياق للاستعمار ومطهر من أوجاعه ومهاناته . غير أن بازل ديفدسون ، المؤرخ لأفريقيا والناشط الذرب في مسائل التحرر الأفريقي ، سمى هذا العار ، الذي يحسه المستعمرون لمحض استعمارهم بواسطة قوم ذوي شوكة ، بـ (الإهانة الروحية) . ويمكن تعريف هذا الوجع بالنسبة للمسلمين ، على ضوء مفهوم بازل ديفدسون ، بأنه الإهانة التي يشكلها الاستعمار لأسلوب المسلم في الحياة . ومن أميز ما جاء به ديفدسون هو التفرقة بين الطريقة التي يغالب فيها كل من عامة المسلمين وصفوتهم هذا الوجع الروحي . فالصفوة من المسلمين ، في قول ديفدسون ، لم تعان هذه الذلة والصغار الروحي بنفس الحدة التي اتصفت بها معاناة عامة المسلمين . فخلافًا لعامة المسلمين ، قبلت الصفوة بهذا الصغار الفاجع كثمن لا مهرب منه للتقدم واللحاق بالعالم المسرع بالخطوات المطردة في مراقي الحداثة . وربما فسر لنا هذا التمايز في الشعور بالهوان الأخلاقي لماذا ظل الموضوع برمته غير مدروس وبلا اسم . فالصفوة هي التي تبلور المفاهيم وتضفي عليها الاسم ، وحين لا تحس بالشيء يصبح كأنه لم يكن في حين تكتوي به عامة المسلمين من غير إفصاح وإبانة عن مكنوناته .

وكانت مهانة الاستعمار لعامة المسلمين السودانيين حقًا . فقد تغلغل هذا الجرح عميقًا في قلوبهم في اليوم الذي غلبوا فيه على أمرهم وتولى أمرهم قوم من الكفار ذوي الشوكة . فقد رثى أحمد أبو سعد ، مادح المهدية ، أيام المهدية الزاهرة التقية إذ رأى في غلب الإنجليز للمهدية إيذانا بنهاية الدنيا وقال :

إسلامنا اتربا (أي جرى مسخه وتخليطه).

وعلى المستوى الأخلاقي ربط المادح بين ظفر الإنجليز بالسودان وجعل شراب الخمر والمجون عملاً مشروعًا على خلاف ما كان عليه الحال أيام المهدية وقال :

جاتنا المانديرا ومسخت الديرا

و (المانديرا) كلمة تركية تعنى العَلَم . والعُرف أن ترفع الأنادي (حانات الشراب) الأعلام بمثابة إعلان أنها مستعدة لخدمة الزبائن . وأصبحت العبارة (رفع ماندير ا) كناية للسلوك الخليع المبتدع الضال الذي يفارق خلق الجماعة المسلمة .

ولم تتأخر دولة الاستعمار التي خلفت المهدية عن رفع المانديرا . فقد جعلت تعاطي الخمور ، والقمار ، والبغاء عملاً قانونيًا . وبدأت محاكم الإنجليز تنظر في قضايا هي في الأصل مما يصادم خلق المسلم وضوابطه الإسلامية : فقد نظر أحد القضاة الإنجليز في 1900م قضية ربا وحكم أن سعر الفائدة فيها كان فاحشًا مما لا يسمح به القانون السوداني الاستعماري الذي وجه القاضي أن يعتبر في أحكامه (المبنية على القانون الإنجليزي العام كما ورد) العدل والمساواة وإملاءات الوجدان السليم . وقد نبه عبد الرحمن إبراهيم الخليفة ، الناقد المرموق للقانون الجنائي الاستعماري ، إلى المفارقة المأساوية في هذا الحكم . فالمحاكم المهدية ، في قوله ، التي دالت دولتها قبل عامين من هذا الحكم ، ما كانت تقبل بالأساس أن تنظر في قضية ربا سواء كانت الفائدة فاحشة أو ميسورة .

ما كاد السودان يستقل حتى نشأت الجماعات الدينية السياسية والتربوية التي جعلت هذا الألم الروحي نصب عينيها مركزة على المفارقة بين قانون المسلمين الأخلاقي المضمن في الشريعة والقانون الوضعي السائد في حقبتي الاستعمار وما بعد الاستعمار . وتعالت الدعوات لإصلاح هذا القانون الوضعي ليواطئ خلق المسلمين الشرعي . وتنامت هذه الدعوات تناميًا هز ساكن البلد وخطاب القانون هزًا شديدًا . وعَرَّضت هذا الدعوات ومترتباتها شرعية الدولة ، الموروثة عن الاستعمار ، إلى مساءلة وامتحان عسير . مثلاً ، أصبح البغاء المسموح به في قانون المستعمر الموروث ، مادة لنقاش محتدم في الستينات شارك فيه الذين يرون وجوب إلغائه . وأفضى ذلك بالتدرج إلى تسييس الدعوة إلى إزالة أثر الاستعمار من القانون بما فاق طاقة أهل مهنة القانون للاستجابة لها أو التعامل معها . وقد قصد أهل الدعوة لإزالة

الأثر الاستعماري عن قانون السودانيين المسلمين ، إلى إحراج القسم المدني في القضائية ذي الصلف الذي لم يرد قضاته أن تمس القوانين التي ترعرعوا في ظلها . وقد أراد أهل الدعوة بدعوتهم أن يبرزوا قضاة القسم المدني في عين العامة كحراس أشداء للإرث الاستعماري .

كانت المعالجة الإيجابية للمفارقة بين القانون الموروث وشريعة المسلمين بحاجة إلى قيادة مهنية قانونية ذات أريحية وألمعية . ومن الطريف أن الذي رأى لزوم هذه القيادة هو الأستاذ قاو المحاضر بكلية القانون بجامعة الخرطوم في وقت باكر نسبيًا هو عام 1951م . ففي سياق اجتماعات الجمعية الفلسفية السودانية في شهر نوفمبر من ذلك العام ، أي في أصيل الفترة الاستعمارية ، دعا قاو إلى وجوب إصدار تشريعات حول مسائل مبدئية تتؤاخي ما بين القانون والخلق والسياسة في الفترة التي ستلي الاستعمار . وهي الفترة التي سيتاح للسودانيين التشريع أصالة عن أنفسهم وبحرية . وأضاف أنه يستحيل فصل القانون عن السياسة لأن القانون هو الرابطة الواصلة بين الأفكار التي تعمر رأس السياسي وبين الهدف الذي يسعى هذا السياسي إلى تحقيقه . ونصح قاو أن تأخذ القوانين في ظل السودان المستقل في الاعتبار بشكل جدي الأفكار المستوطنة التي هي لحمة وسدة المجتمع السوداني في ماضيه وحاضره ومستقبله . وهذه الأفكار ، في نظر قاو ، هي أفكار سياسية لأنها تحمل بصمات السياقات الثقافية والتاريخية والأخلاقية والجغرافية للسودان . ولكي يشدد على عقيدته عن الأهمية السياسية للقانون ، أوصى قاو بأن يكون على رأس كلية القانون بجامعة الخرطوم رجل ليس ضليعًا في القانون وحسب ، بل وعلى دراية ومعرفة عميقتين بعادات السودانيين ونفسياتهم . وقدَّر قاو أن لب مهمة كليات القانون هذه أن تخرج رجالاً ذوي أذهان متعلقة بالقضايا الأساسية للحياة .

والحسرة إن كلية القانون قد خذلت قاو وقصرت دون توقعاته الذكية . فقد أخفقت الكلية إخفاقًا مرموقًا في مهمة أن تستكن الشريعة القانون السوداني الحديث . فما تسنم خريجو هذه الكلية من معتنقي القانون الإنجليزي قمم السلطة القضائية ، حتى نشروا استشراقهم الداخلي وجعلوا منه الثقافة القانونية الواجبة المعرفة على سائر الأمة . وكان مانيفستو هذا الاستشراق الداخلي هي المقالة التي نشرها مولانا جلال علي لطفي في عام 1967م بمجلة السودان القضائية .

ففي هذه المقالة المانفستو رأى مولانا جلال أن الإصلاح القانوني سيكون بمثابة عملية تطورية لا ثورية . وغير خاف أن العملية الثورية هذه هي التي كان يدعو لها آنذاك دعاة العروبة ، ممن طالبوا بتطبيق القانون المصري في السودان ، ودعاة الإسلامية ، الذين طالبوا بتطبيق الشريعة الإسلامية . وأوضح أن كلا الدعوتين تريد أن ترمي بالقانون السوداني المستمد من القانون الإنجليزي إلى سلة المهملات . ولم تكن غالب صفوة القانون الإنجليزي العام من خريجي جامعة الخرطوم من ذوي المزاج الثوري الذي يحل تقليدًا قانونيًا بتقليد قانوني آخر مختلف عنه أشد الاختلاف . فلم تكن هذه الصفوة ترى في القانون السوداني ذي الأصل الإنجليزي تقليدًا أجنبيًا . فقد اعتقدوا حقًا أن ما كانوا يطبقونه في محاكمهم هو بالحق قانون سوداني أنبنى على المبادئ القانونية الإنجليزية ولم يصادم عادات السودان ولا تقاليده .

وكانت عقيدة هذه الصفوة من جامعة الخرطوم شديدة وصارمة واستعلت على الناصح والمراجع . فقد تكرر نصحهم بواسطة الدكتور ألوت في مقال له في سنة 1960م ، وكذلك كليف تومسون في كلمة له عام 1965 ، بوجوب إعادة النظر في مواءمة القانون السوداني الموروث للبلد الذي نال استقلاله وأصبح أهله مواطنين لا رعايا . ومع ذلك أصرت هذه الصفوة أن القانون الذي درسوه وطبقوه في المحاكمة ، سيبقى لا محالة . وأنه سيتطور في طريق الإصلاح لا طريق الثورة . وقد وصف مولانا جلال دعوات القوميين العرب والإسلاميين لاستبدال القانون السوداني الموروث ببدائل اتفقت لهم بأنها « رغائب سياسية » لجماعات من الأقليات الشواذ التي تحركها العاطفة بدلاً من العقل والضرورة .

بالطبع لم تنس هذه الصفوة القانونية المهنية القائدة أن تُضَعِّف وتُجَرِّح الدعوة إلى تطبيق الشريعة بالإشارة إلى وجود أقليات غير مسلمة في السودان . غير أن أكثر اعتراضات هذه الصفوة ، كما تجسدت في مقالة مولانا جلال ، هي إعادة تعبئة لمآخذ استشراقية على الشريعة . ومن ذلك قوله أن القوانين الإسلامية لا تناسب الدولة الحديثة لأنها قد نشأت لحاجة مجتمع بدائي في القرون الأولى . ووصف عقوبات مثل قطع اليد والرجم بأنها من بقايا البربرية . وأضاف بأن الشريعة لم تُقنّن في تشريع جامع بين دفتي كتاب مما يفضي إلى انبهام دروب القضاة فيها بالنظر إلى تعدد المذاهب والاجتهادات والأحكام . واختتم بقوله أن الشريعة ، كقانون سماوي مقدس ، لا تأذن بالتغيير .

ومن أشد ما يأسف له المرء أن هذا الاستشراق الداخلي ، الذي تمكن من صفوة القانونيين ، ممن هم على مذهب القانون الإنجليزي العام ، ترسب كصدفة سميكة حجبت عن القانونيين هؤلاء أفضل النظرات المهنية والمعرفية القانونية التي تبرع بها أساتذتهم وزملاؤهم من الإنجليز سواء في القضائية أو كلية القانون ممن انتهت عقود عملهم في السودان نتيجة لحصول البلد على استقلاله . فقد نصح هؤلاء القانونيون الإنجليز ، في مغيب شمس الاستعمار ، تلامذتهم وزملاءهم السودانيين أن يراجعوا بجذرية إدارة العدالة في البلد من منظور أن مواطنيه قد أصبحوا مواطني أمة مولودة بعد أن كانوا رعايا في مستعمرة . وشتان بين الوضعين . ولم تستبن الصفوة القائدة النصح إلا ضحى الغد . فهؤلاء القانونيون الذين استناموا لفكرة أن الإصلاح القانوني سيكون تطوريًا لا ثوريًا ، فقد فوجؤوا بالمطالب الثورية السياسية لتغيير القانون تطرق بابهم وتأخذهم على حين غرة .

من أولئك الإنجليز الناصحين الدكتور توايننق الذي كان محاضرًا بكلية القانون بجامعة الخرطوم في خمسينات القرن الماضي وستيناته. فقد كتب في 1957 م ، والاستقلال ما يزال طفلاً ، ينبه زملاءه وتلاميذه السودانيين إلى أن مقتضيات السياسة ربما أملت عليهم تغييرات وإصلاحات قانونية قد يرونها فطيرة وعشوائية وما هي كذلك في نظر أهل السياسة . فالقانون لا يتطور فقط بالخطوة المدروسة البطيئة بل قد يتطور بالخطوات القافزة الثورية . وضرب توايننق مثلاً على ذلك بتركيا . فلم تأخذ تركيا أكثر من ثمانية أشهر لتغير شرائعها الموروثة بالقانون المدني المعمول به حاليًا والذي استعارته من سويسرا بعد ترجمة عجلى جدًا في 1926م. ولم يكن المهنيون القانونيون الأتراك سعداء بهذا الانقلاب التشريعي بالطبع . إلا أنه لم تكن بأيديهم حيلة . واتجه توايننق بنصحه إلى جهة أخرى . فقد جاءهم بخبر القوميين الأمريكيين غداة نصرهم على الإنجليز وحصولهم على استقلال بلدهم . فقد غالى هؤلاء القوميون جدًا في كراهية الموروث الإنجليزي في قانونهم . وقد بلغت بهم نشوة القومية حد الإضراب عن التمثل بأي أحكام إنجليزية ونادوا إما بتبني القانون الفرنسي أو القانون الروماني القديم . وخلص توايننق إلى أن للقومية وسكرتها أحكامًا نبه إليها بقوة صفوة القانونيين السودانية القائدة . فقد قال إنه شخصيًا لن يمانع في هجر القانون الإنجليزي وتبني القانون المصري لكي يسكن إلى المشاعر القومية ، ويؤمنها ، ويأمن لها . وأضاف أنه سيقبل بالقانون المصري حتى وهو يعلم أن القانون المصري نفسه هو

إعادة إنتاج للقانون الفرنسي القاري . فمثل هذا القبول ، على علاته ، في قول توايننق ، مما يقتضيه العقل والزمن طالما أرضى السودانيين الذين سيحسون بأن تغييرًا ملموسًا قد وقع في حياتهم الثقافية وهوياتهم العربية ، التي كانت في عنفوانها آنذاك ، وأنه قد وقع في الاتجاه الصحيح . وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون المدني المصري قد جرى فرضه في السودان بواسطة نميري بعد (15) عامًا من كلمة توايننق هذه . وقد كرهت الصفوة هذا الفرض كراهية شديدة ، ولم يكد يمضي عامان على فرضه حتى قتلته وهو ما يزال في المهد .

كان إهمال الشريعة في تنشئة القانون الحديث في السودان المستعمر والمستقل طعنة نجلاء لهذا التقليد القانوني ظلت تحقنه بالمرارة . وقد أفسد علينا هذا الاحتقان مساعينا لبناء أمة مستقلة حقًا . فلم تتعود الشريعة على عهد إذلالها أن تكون مصدرًا معترفًا به يأخذ منها المشرعون بقدر وباحترام في استنباط القوانين . ولما أفرغنا الشريعة من هذه العادة تحولت إلى تقليد معتكر المزاج ، شجاري ، شقاقي فرقنا في الأمة إلى مؤيد أعمى له وإلى معارض أعمى له . ومهما كان اعتراض البعض منا على القانون الموضوعي للشريعة فلابد من الاعتراف أن الشريعة واحدة من الثقافات القليلة التي تعطي السودان الشمالي معناه ومبناه الرمزي والروحي . ولم يفعل الاستعمار وورثته في الصفوة القانونية -بدقهم الإسفين المعروف بين الشريعة والقانون الحديث - إلا إضعاف الشريعة وتحجيمها حتى في اختصاصها المقتعل كقانون لأحوال المسلمين الشخصية .

لقد جعلنا من الشريعة ، التي هي ثقافة وطنية وقانونية لشمال السودان ، تقليدًا منقرضًا فولكلوريًا وحرمناها من التفتح والنمو في إطار اختصاصاتها ومرجعيتها . فنصوص الشريعة ، في قول إدوارد سعيد في مضمار آخر ، قد فُرض عليها أن تعيش في فضاء استؤصلت منه الشوكة والقدرة على التطور . وقد دفع السودان الثمن باهظًا ومكلفًا للمحنة التي تعرضت لها الشريعة على عهد الاستعمار وما بعده كما رأينا .

الفصل الثاني

قِسْمة مانوية

صراع القضاة المدنيين والشرعيين والتجديد الإسلامي

- 1 -

مقـــدمـة

استصحبنا في حربنا ضد الاستعمار قناعة مفادها أن الاستعمار أنشأنا على غير تقاليدنا . ولم يكد ينزاح الاستعمار عن صدرنا حتى انقسمنا شيعًا حول المراد بتلك التقاليد التي حسبناها موضع اتفاق أول مرة . فقد ورد في الميثاق الذي صدر خلال ثورة أكتوبر 1964 ضد حكم نظام الفريق عبود 1958 - 1964 في السودان نص يقضي بتكوين لجنة تصوغ قوانين ملائمة لتقاليد السودان. والمعلوم أن القوانين السودانية ، فيما عدا الشريعة التي سارت على هديها محاكم الأحوال الشخصية، مستمدة من القانون الإنجليزي ومشتقاته مثل القانون الهندي . ولم نكد نشرع في صياغة القوانين المؤسسة على تقاليدنا حتى شجر الخلاف بين الساسة وأهل مهنة القانون والعامة حول هوية التقاليد التي ينبغي التماسها لصياغة قانون جديد بالسودان . فقد رأي القانونيون ممن تدربوا في الجامعات المصرية أو ، من شغفوا بالقومية العربية ، بأن القانون المصري ورصفاءه في البلاد العربية هي بالحق التقاليد التي ينبغي أن نلحق بركبها . ورأت غالبية القانونيين الذين تدربوا في جامعة الخرطوم على معارف القانون الإنجليزي ، أن القانون السوداني ، على استمداده من القانون الإنجليزي ، هو إرث سوداني لم ينظر في وقائع سودانية فحسب ، بل استثمر فيه قانونيون سودانيون خيالاً ودربة وحسًا بالعدل . وعلى اعتراف هؤلاء بأن أبواب تحسين القانون وتأصيله مفتوحة إلا أنهم ، وبذهن إداري واقعي ، دعوا إلى تفادي

القفز في الظلام بإطراح القانون الساري خلال أكثر القرن الماضي واستحسنوا أن يقع التأصيل والتحسين فيه . ودعت طائفة ثالثة ، في التماسها ضبط القوانين على التقاليد ، بالعودة إلى الشريعة كأصل لا مندوحة منه .

شكلت خصومة هذه التيارات القانونية ، أو هي ما تزال تشكل ، الفصل الأكثر سخونة وحيوية في الفكر السوداني المعاصر . فقد غلب فقه القانون على كل فقه آخر من سياسة أو أدب أو فلسفة أو اقتصاد أو عقائد أو - إذا تحرينا الدقة - اتسع فقه القانون لضروب الفقه الآخر تستجير بظله وتستعير منطقة وتكتسب مشروعيتها من وجاهته . وبلغ أسر هذا الفقه القانوني حدًا جذب إلى فلكه مسألة جنوب السودان التي هي باب كامل معقد في السياسة والإثنية .

لقد أوسع الباحثون الخطاب السوداني حول القوانين تحليلاً . وقد أغراهم صعود نجم الشريعة والجماعات الداعية لحاكميتها في معاش ومعاد العباد خلال عهد الرئيس نميري 1969 - 1985 وانعكاسات ذلك على السياسة السودانية . وقد قسم الدكتور إبراهيم محمد زين الباحثين الذين نظروا في تطبيق الشريعة في السودان إلى مدارس ثلاث هي :

1 - التاريخية الاستشراقية التي تنظر لذلك التطبيق كامتداد طبيعي لتاريخ الإسلام في السودان الذي حجبه الاستعمار 1898 - 1956 من بلوغ غاياته إلى حين . وقد صدق إبراهيم حين رأي في هذه النظرة حتمية تاريخية ترد الظاهرة إلى أصول وأبنية صمدية فاعلة ما كفت عن الحركة إلا عادت إليها مستقلة عن تدبير الناس ومزاجهم .

2 - الوظيفية التي ترى أن النميري قد « استخدم » الإسلام لإخضاع المعارضين السياسيين . وقد أجاد إبراهيم حين وصف هذه المدرسة بأنها ، لفرط سوء ظنها بنميري ، هجائية مما ينعكس سلبًا على مصداقية تحليلها .

3 - المدرسة السيكلوجية التي ترى في تطبيق النميري للشريعة مشروعًا يتوسل به نميري لخلاصه الخاص من محنته مع حلفائه الشيوعيين الذين انقلبوا عليه في

1971 . وهذه المحنة واقعة لا خلاف فيها وأثرها غير منكور ، ومع ذلك فمن العسير رد انبثاق الشريعة في السودان إليها .

وأحاول في هذا المبحث أن أحلل غلبة التيار الداعي لتأصيل القوانين السودانية على الشريعة على ضوء تاريخ القضائية السودانية ، بشقها المدني والشرعي ، في ظل دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار . وقد رأيت في ذلك إطارًا تاريخيًا وفلسفيًا مناسبًا للتعرف على سداد كثير من النظرات التي جاءت بها المدرسة الاستشراقية والوظيفية والسيكلوجية .

- 2 -

تدين الدراسات الرشيقة المعاصرة عن الاستعمار بفضل كبير لأراء فرانز فانون - الطبيب النفساني المارتينكي الأصل - الذي ألهمته هبة الجزائر في الخمسينات ثورته على الاستعمار التي فصلها في كتبه الذائعة مثل **معذبو الأرض** (1961) و **سحن سوداء واقنعة بيضاء** (1952) . ويشقق الباحثون بشغف كبير نظرته إلى الاستعمار كأصل في « هذيان الثنائية » الذي يصيب البلدان المستعمرة . فما يحل الاستعمار ببلد حتى يشقه إلى فضاءين : الفضاء الأوربي الذي له الأمر والقوة ومستودع القيم المستقبلية ، وفضاء « الأهالي » المغلوب على أمره ، المستضعف ومستودع القيم الآفلة . وقد وصف فانون هذا العالم « المزدوج » بأنه مانوي نسبة إلى ماني ، صاحب الديانة الفارسية التي تعتقد في انقسام العالم إلى مفردات شر وخير وظلام ونور ، يدور بينها صراع درامي أزلي .

ويقول فانون إن الفضاءين الأوربي والبلدي متعارضان من غير سعى من جانبيهما لبلوغ أي شكل أعلى من الوحدة . فالصلح بينهما من ثالث المستحيلات لأن الفضاء الأوربي طفيلي . وهو يحذر مثقفي المستعمرات من مغبة التماس مثل هذا الصلح لأن مصير الفضاء الطفيلي المحو والهلاك .

ما وطئت أقدام الاستعمار السودان حتى أسفر الفضاءان : الأفرنجي والبلدي

عن وجيهما في كل مناحي الحياة من تصنيف المدن حتى أنواع الأحذية .

فقد ردت الإدارة الاستعمارية الاعتبار لمدينة الخرطوم ، حاضرة دولة الأتراك (1821 - 1885) والمدينة التي قُتل فيها غردون باشا - حكمدار السودان الإنجليزي بُعيد بدء ثورة مهدى السودان في 1881. فقد جعلتها عاصمة للبلاد في حين قررت محو مدينة أم درمان - حاضرة دولة المهدية التي تقع عبر النيل الأبيض من الخرطوم - وإفراغها من « أفواهها اللامجدية » . ففي حين كانت الخرطوم ، حتى خلال الغزو مسرحًا لطقوس الذكرى والتبجيل للقديس غردون, كانت أم درمان عرضة للقصف والتأديب وتبخيس قدر القديس الكاذب : المتمهدي . فقد صب الغزاة جام نيرانهم على قبة المهدي . فحين انشقت بفضل القصف ذهل الناس وكفوا عن التهليل وحتى الخيل صمتت عن الصهيل كما قال بابكر بدري في **تاريخ حياتي** (1961) . ثم توالى قصفها حتى سويت بالأرض وقذفوا بما تبقى من جثة المهدى في النيل ، واحتفظ كتشنر برأس المهدي . وحتى ونستون شيرشل ، الضابط في الحملة لغزو السودان ومؤلف **حرب النهر** ، عاب على كتشنر هذا الاستخفاف بقداسة الموت وقال : إنه من سوء طالع السودان أن أول أعماله غزاته المتحضرين وحاكمه الحالي هو أن تُمسح بالأرض البناية المرتفعة الوحيدة فوق هذه المنازل الطينية الواطئة .

وعَبْر النهر في الخرطوم ، وفي اليوم الثالث للغزو ، كانت طقوس تبجيل غردون تجرى على قدم وساق . ففي خرائب قصر حكمدار السودان ، حيث قتل غردون ، انعقد قداس ، عُزف فيه السلامان البريطاني والمصري ، ورفع فيه علما دولتا الاحتلال : بريطانيا ومصر وتليت الصلوات والأناشيد وآيات الإنجيل لروح غردون . وصحب إعادة بناء الخرطوم تجاوزات لم يقبل بها حتى الرأي العام الإنجليزي . فقد أصر كتشنر أن تواصل القطارات نقل مواد البناء للخرطوم في حين كانت الحاجة ماسة لاستخدامها لنقل المؤون إلى المديريات التي ضربتها المجاعة .

وسار على « أم درمان » منذ ذلك الحين اسم « العاصمة الوطنية » . وقس على ذلك انقسام سوق الخرطوم إلى « أفرنجي » و « عربي » وحاكة السوق إلى «

أفرنجي » و « بلدي » ودور التعليم إلى « مدارس » و « خلاوي القرآن » أو « كلية » و « معهد ديني » . وتحول هذا المعمار المانوي إلى عقيدة . فالانتقال من الفضاء البلدي إلى الأفرنجي لا يتم إلا بتأهيل وطقوس . فقد ذكر محمد إبراهيم أبو سليم أنه لما عاد اسماعيل الأزهري ، أول رئيس وزراء سوداني ، من بعثته من الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1930 خلع جبته وتزيأ بالبدلة الأفرنجية . ولم يعد الناس يخاطبونه بـ « شيخ إسماعيل » بل بـ « إسماعيل أفندي » .

وكان الشاعر عبد الله عبد الرحمن قد داعب الأزهري في حفل وداعه قبل سفره حول مسألة الزي هذه حين توسط الأزهري الحفل بجبته وطربوشه المغربي . وقال الشيخ عبد الله :

يا ليت شعري إن أتى عائدًا وقد رمى القفطان في زاوية

يظلّ في بذلته رافلاً أم يستعيد الجبة الزاهية ؟

ارجع لما كنت فيما مضى شيخًا له أثوابه الضافية

ولم ينتصح الأزهري الذي ما عاد حتى "رمي القفطان في زاوية" ورفل في بدلة اختار لها قماش الدمور البلدي في أحيان كثيرة .

وبلغ هذا المعمار المانوي أحيانًا حد الهزيان والسخف . فقد فرّق الاستعمار حتى بين الأحذية . فالأفرنجي فيها « جزمة » والبلدي فيها « مركوب » ولبسهما محكوم بأعراف . فقد ذكر الطيب بابكر « المتظاهر » ـ لكونه من الذين شاركوا في مظاهرات ثورة 1924 ضد الإدارة الاستعمارية ـ أن الاستعمار أجبر الأعيان السودانيين على خلع « مراكيبهم » قبل دخول مكاتب الإداريين البريطانيين في حين كان بوسع لابسي « الجزم » من المتعلمين السودانيين الدخول بأحذيتهم . وقد روى يوسف بدري ، عميد كلية الأحفاد الجامعية ، هذه الواقعة من ذكريات صباه وتلمذته في المدارس الحديثة ، وهي غاية في عقيدة الاستعمار المانوية وابتذالها . فقد لبس يوسف على عهد الطلب « جزمة » ولقية مفتش المركز فاستكثر المفتش عليه ذلك ، ورده إلى داره ليلبس مركوبًا يعود به إلى المدرسة . وحين بلغ يوسف المدرسة

بمركوبه وجد مفتش المركز قد استعرض المدارسة في طابور يفتش أحذية التلاميذ . فمن وجده بـ « جزمة » طرده حتى يحتذي مركوبًا ومن وجده بـ « مركوب » استبقاه.

وطفح هذا المعمار المناوي في حيز الثقافة في مرفقين هما المعارف والقضائية. أما التعليم فقد انقسمت المدارس فيه إلى حديثة تدرس العلوم العصرية وأخرى تقليدية في معاهد علمية تدرس علوم العربية والدين الإسلامي وسنفصل الأمر في الفصل السادس . وانقسمت القضائية إلى قسم مدني وآخر شرعي ، فالقسم الشرعي ، الذي اختص بتطبيق الشريعة الإسلامية في أحوال المسلمين الشخصية وفقًا لقانون صادر في 1902 ، نشأ أيضًا في سياسة الفضاءات لترك ما للأهالي للأهالي خشية استفزازهم . والقسمان ، في نظر مولانا عبد الرحمن شرفي ، ليسا مجرد تخصصات قانونية ولكنهما عالمين منقطعين . فالقضاء المدني عصري قائم على نظر وإجراءات دقيقة بينما يطل عليك القضاء الشرعي وكأنه نبع من القرون الماضية . فمحاكم الشريعة عندنا لم تكن بحال هي الشرع أو محاكمة بل هي الشريعة ومحاكمها كما أراد لها الإنجليز أن تكون . وقد رتب الاستعمار الجزاء بحسب الانتماء إلى أي من القضاءين . فقد قال مولانا صديق عبد الحي (1991/8/1) ، أن الاستعمار قدر مرتبًا للقاضي الشرعي ومدرس اللغة العربية وخريج المعهد الديني أقل من صنوهم في القضاء المدني ومعلم المواد الحديثة . وكان يحضر لقاءنا مفتي سابق ما ذُكِر الإنجليز حتى قال : عليهم اللعنة . ومن زاوية اللغة كان القسم الشرعي إقليمًا تسود اللغة العربية في تعليم القضاة ولغة المرافق والحكم بينما كانت اللغة الإنجليزية هي شارة فخر القسم المدني من القضائية ورمز سيادته .

يعد العلمانيون المتأخرون وجمهرة من الباحثين نشأة وإنجاز المحاكم الشرعية ، التي أنشأها الاستعمار في بداية هذا القرن للفصل في مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين ، آية في توفيق سياسة الإدارة البريطانية في السودان في الكف عن التدخل في شؤون رعاياها المسلمين . ووجد العلمانيون خاصة توفيق الإنجليز بفصل الدين عن الدولة سابقة أو تقليدًا يحتذونهما في بناء دولة ما بعد الاستعمار العلمانية . ونادرًا ما عرض أولئك العلمانيون هذا الزعم الاستعماري باحترام الإسلام إلى الشك العلمي

الذي يأخذ بعين الاعتبار خطاب الجماعة ذات الشوكة عن مآثرها بغير عجلة أو تأمين .

فالقول بعناية الاستعمار بأي مظهر فكرى لرعاياه ، في ظل معارفنا المتجددة عن القوة والضبط الثقافي ، التي عممها ميشال فوكو وادورد سعيد ، لا يخلو من شُبه سياسة أملته على قائلة أولاً وعلى من ردده أو صدقة ثانيًا . وقد نبهت كارولين فلوهر لوبان في كتابها المميز ، الشريعة والمجتمع في السودان (1987) إلى سياق الجبر الاستعماري الذي نشأت فيه قوانين الشريعة . وأظهرت مع ذلك استحسانًا لمساهمة الفكر الشرعي كما سيرد في الفصل التالي من الكتاب . فعلى تأمينها على الضغوط التي مارسها الاستعمار ليصبغ الشريعة بنظرته إلا أنها أثنت على مبادئ الشريعة مثل التخيير والتلفيق واعتبار المصلحة التي انتهت بالقضاة الشرعيين إلى قوانين مستنيرة وتقدمية للأحوال الشخصية وإلى تطبيق إنساني رفيع لها .

وأول مظاهر الجبر الاستعماري هذه هو ما خوله الاستعمار لنفسه ليقرر منزلة الشريعة في حياة رعاياه المسلمين . فقد قصرها على أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وميراث ونفقة وحضانة ووقف ونفاها عن حياتهم العامة في ضروب المعاش الأخرى . وهو قرار عشوائي ينم عن امتلاك وممارسة للقوة السياسية أكثر من كونه رأيًا صالح في قصور الشريعة في الفصل في المسائل المدنية والجنائية كما ورد في الفصل الماضي . وهكذا برزت المحكمة الشرعية لحيز الوجود بقانون أعرج للفصل في المسائل الشخصية لجماعة مغلوب على أمرها . وقد سماها المرحوم محمود محمد طه « محكمة ملية » أي أنها محكمة أهل ملة أو ديانة مستضعفة . وقال خلف الله الرشيد ، رئيس القضاء في أكثر السبعينات وبعض الثمانينات ، إن الشريعة كانت في نظر الإنجليز عرفًا للمسلمين وأُخضعت لما تخضع له الأعراف فهي تطبق فقط إذا لم تخالف القانون أو الطبيعة الإنسانية أو قانونًا محليًا نافذ المفعول .

لقد قبل فكرنا القانوني العلماني حقائق القوة التي عطلت حكم الشريعة في غير الأحوال الشخصية بغير اشتباه . فمنصور خالد مثلاً مطمئن للغاية إلى أن القانون السوداني لغير الأحوال الشخصية ، المستمد من اللوائح والسوابق القضائية الإنجليزية

والهندية ، قد قارب عدل الشريعة أو قصر دونه بقليل . فحين تناول إنجاز اللجنة التي كونها الرئيس نميري في 1977 لمراجعة القوانين السائدة في البلاد آنذاك حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي ، ذكر ، بغير قليل من المباهاة ، أن اللجنة لم تجد غير 12% من تلك القوانين أما تعارضت أو حوت شبهات إيدلوجية معارضة أو اشتملت على مواد مخالفة للشريعة . وهذا منطق إحصائي مشكوك النفع في خطاب الذهن الديني الذي يعتقد في وحدة شِرعته والتي ينهار بنيانها المرصوص إذا تداعى حجر فيها ناهيك أن يكون هذا الحجر كبيرة من الكبائر كإباحة الربا والخمر أو الميسر في قانون المستعمرين الموروث .

لا يفسد القوة شئ مثل البداهة . ولذا سارت « انظروا مليكنا العريان » التي قال بها طفل غرير لم يحجبه جاه والملك عن رؤية الملك عاريًا في حين رأه الموطؤون بالجناب السلطاني كاسيًا . والطريقة التي دفع بها منصور خالد عن القانون السوداني الساري على عهد الاستعمار تواطؤ مع السلطان واستصحابًا للقوة لا نطحا لهما لأن الأمور عند الناظر بطريقة منصور خواتيم لا بدايات . ولا يزلزل العتو والجبر مثل إرساء الأسئلة في مبادئ الأمر لا عواقبه . وهذا ما استطرفته في حديث قديم لزكي مصطفى في كتابه **القانون العام** (1970) عن منزلة الشريعة في دولة الاستعمار في السودان كما مر . فقد تساءل زكي لماذا استبعد الاستعمار تبنى تنقيح وملاءمة الشريعة الإسلامية خلال صوغه للقانون الجنائي قبل أن تُبَسِّط وتتبنى القانون الهندي . ورأي زكي أن جريرة الاستعمار أبلغ لما تعامى عن الشريعة الإسلامية في صوغ القانون المدني . فقد انصرفت الإدارة الاستعمارية عن الشريعة والقانون المصري الأوروبي القاري وحتى القانون الإنجليزي ، وهي القوانين التي لا غناء عنها كمصادر للقانون المدني السوداني . وقال أنه لم يكن للشريعة آنذاك طاقم قانوني ضليع في شئون المعاملات التجارية ولم يكن بوسع البريطانيين الاقتراب من الشريعة لحاجز اللغة والدين . كما تفادت الإدارة البريطانية في السودان القانون المصري لأن استمداده من القانون الفرنسي قد شابته أخطاء لا شفاء له منها . ولم يكن من رأي تلك الإدارة الأخذ من القانون الإنجليزي لأنه من غير الجائز استنباط قانون لبدائيين في

السودان من قانون للصفوة المتحضرين . ولذا وجهت تلك الإدارة طاقمها القانوني المحدود في الإدارة والقضاء ليفصل في المسائل المدنية مبتدعًا وملتمسًا بوجه عام أقباس (العدالة والمساواة والوجدان سليم) . وهي صيغة عريضة لن يجد حتى المسلم صعوبة في قبولها طالما اعتقد أن الشريعة هي المثل الأعلى للعدالة والمساواة والوجدان السليم . وحتى بعد الاستقلال لم يتزحزح القضاة عن فهمهم أن القانون المتوقع منهم تطبيقه هو القانون الانجليزي . وقد خرج القضاة لاحقاً عن القانون الانجليزي نوعًا فنظروا إلى السوابق الهندية أو السودانية التي توافرت بعد صدور المجلة القانونية السودانية . وهو خروج عن وليس إطراحًا للقانون الإنجليزي . واستغرب زكي للطريقة التي فهم منها القضاة الإنجليز في السودان ، والقضاة السودانيون معهم ومن بعدهم أن صيغة العدالة المساواة والوجدان السليم هي تخويل تام لهم لتطبيق القانون الإنجليزي في السودان . وعليه فقد فقدت الصيغة معناها وأضحت اسمًا آخر للقانون الإنجليزي . وبذا قعد القضاء السوداني عن النفاذ إلى العدالة في الشريعة أو الأعراف ليستوعب التقاليد والممارسات السودانية في القانون المدني .

ولم يقبل زكي بالقول أن حاجز اللغة ربما حال دون القضاة الباكرين والالتفات إلى الشريعة والأعراف السودانية لتوافر أو إمكانية توافر التعريب والمعربون حتى علي تلك الأيام . بل كان أول ما أنشأ الإنجليز ديواناً سموه قلم الترجمة . ويختتم زكي قوله بأن استبعاد الشريعة والأعراف من أصل القانون السوداني لم يقم على مقدمات أو تبرير ولذا فالنقص في الذين أهملوا اعتبارهما وليس أصلاً فيها . وقد فصلنا مسألة زكي هنا بعد أن أجملناها في الفصل السابق .

في تخفيض الشريعة إلى عرف للأحوال الشخصية للمسلمين حَجْبٌ للمحكمة الشرعية عن العلاقات القانونية ، في قول كلفٍ تومسون ، الناشئة عن تعقيدات المجتمع التجاري والصناعي الحديث ، أي عن الحياة السياسية والاقتصادية العامة التي تتقرر فيها مسائل الجاه والنفوذ . وفي هذا إضعاف للمحكمة الشرعية في نظر المسلمين أنفسهم الذين يخوضون في المضمار العام كاسبين أو خاسرين . وعَرَّض

هذا التخصص « الأسري » قضاة الشرع إلى ألوان من الاستفزاز . فقد نعى مولانا مجذوب كمال الدين ، قعود القضاء الشرعي عن اقتحام عالم خلافات القبائل وسياساتها وصلحها وهي العوالم التي اقتصرت على القضاء المدني . ولذا قال مولانا عبد الرحمن شرفي إن القضاء الشرعي لم يكن سوى قاض وإمام جماعة لم يلتحم بالمجتمع في سياسته واقتصاده التي احتكرها الإنجليز وقضاتهم المدنيون . ولذا قرع منصور خالد القضاة الشرعيين في **حوار مع الصفوة** (1972) حين رآهم ضمن الجماعات الداعية للدستور الإسلامي فيما بعد أكتوبر 1964 قائلاً لهم ما شأنكم والدساتير وأنتم مجرد قضاة أنكحة وميراث . وهي كلمة غليظة أحسبه اعتذر عنها في كتابه اللاحق **النميري وتحريف الشريعة** (1986) حين أشاد بالأدوار السياسية والأخلاقية للعديد من قضاة الشرع السودانيين . وعلى اعتزاز قضاة الشرع بهيبتهم بين عامة الناس إلا أن تلك الهيبة تتحول إلى نوع من القيد بشذوذ علائمها على مألوف الحياة الحديثة . فقد حكى لي مولانا مجذوب كمال الدين أنه كان طوال شبابه يمارس لعبة كرة القدم منافسة أو هواية . وما منعه من الاستمرار فيها إلا قول واحد من جمهور المتفرجين له ذات يوم ، وقد رآه يقترب من المرمى ، « انكحها يا مولانا، دخلها بيت الطاعة » ، ووجد مولانا في تعليق المتفرج فكاهة حامضة .

وترتب على ذلك أن استقل الذكور المسلمون المحكمة الشرعية بالنظر إلى كونهم هم الذين يخاطرون في الحياة العامة ويحملون خصوماتهم إلى المحكمة المدنية . وقد سموا المحكمة الشرعية «محكمة النسوان» حين رأوا اقتصارها على المسائل الشخصية ، في نزاعات هم فيها ـ كأزواج وآباء ـ الخصم المسبب والأقوى بحكم الولاية في العائلة وبحكم الأعراف الاجتماعية التي تغريهم أحيانًا بابتذال تلك الولاية ، وهو ابتذال غالباً ما ردتهم المحكمة الشرعية عنه . بل وجدوا في قيام المحاكم الشرعية في أريافهم بديلاً خطرًا لمجالس صلحهم وأجاويدهم التي هم فيها ـ كجنس ـ الخصم والحكم . فلربما لجأت نساء لم يرضين بأحكام تلك المجالس إلى المحكمة الشرعية . وقد روى أبو رنات ، أول رئيس للقضاء في السودان ، عن امرأة من إحدى بوادي السودان ، وهي البوادي التي لا تورث أعرافها المرأة ، لجأت إلى المحكمة الشرعية في الخمسينات وحكمت المحكمة لها بإرثها المستحق . وقد أذهل هذا الحكم

الناس الذين استغربوا جسارة المرأة واستغربوا حكم المحكمة لها . وقد حكمت محكمة شرعية أخرى في « الشرط » ، وهو في عرف البادية السودانية بقر يوهب للزوجة يكون لها منه عائد لبنها ، إلا إذا وَلَدت استحقت البقر ذاته . وعدت المحكمة الشرعية الشرط مهرًا مستحقًا للمرأة ولدت تلك المرأة أم لم تلد طالما لم يدون الشرط في عقد الزواج . وسنفصل في المسألة في الفصل التالي من الكتاب .

وعلاوة على ذلك فقد أضعفت الإدارة الاستعمارية المحكمة الشرعي من وجوه أخرى هي : أولاً : تجريدها من القوة ورموزها بمنعها من تنفيذ الأحكام الصادرة منها وإيكال أمر التنفيذ للمحكمة المدنية . وثانيًا : التضييق عليها حتى في حدود اختصاصها في الأحوال الشخصية .

قصد الاستعمار من تجريد المحكمة الشرعية من سلطة تنفيذ أحكامها أن يكون له الحق والفرصة للتعقيب على تلك الأحكام . ففي أحكام رد المرأة الناشز ابتدع الإنجليز قاعدة أن يردها القاضي المدني أو مفتش المركز الإنجليزي ثلاث مرات ، يبطل بعدها الحكم الشرعي بالرد حتى يرفع الزوج قضية جديدة . واحتج القضاة الشرعيون على هذه « البدعة » في حين لجأت النساء المتهمات بالنشوز والمطلوبات لبيت الطاعة إلى المحكمة المدنية لشكوى الرجال للضرر . وتحسباً لتدخل المحكمة المدنية ، المختصة بالقانون الجنائي ، بقرارات جنائية في محيط الأسرة ، التي هي اختصاص المحكمة الشرعية ، لم تكن المحكمة الأخيرة تأخذ في الاعتبار أي حكم جنائي صادر عن المحكمة المدنية الناظرة في قضايا الطلاق المرفوعة من الزوجة لأذى جسدي وقع عليها من زوجها . وكانت المحكمة الشرعية ، بإهمال أحكام المحكمة الجنائية في مسائل الأحوال الشخصية ، لا تريد أن يشمل تعريف الجناية القدر المقرر من قبل الشريعة لتأديب الزوجة أو معاقبة زوج القاصرة كمغتصب .

أما وجوه تضييق الانجليز على قانون المحكمة الشرعية فقد كانت من جهة السلطة الممنوحة للسكرتير القضائي الإنجليزي ، الذي هو رابع أربعة في مجلس الحاكم العام ، للتصديق على كل تشريع صادر من قاضي القضاة الذي يقف على رأس هرم المحكمة الشرعية . ومن جهة أخرى فالقانون المدني لسنة 1900 قيد المحكمة

الشرعية بوجوه لاستقامة لها شرعًا . فقد اختص القانون المحكمة الشرعية بالنظر في النزاعات الأسرية التي طرفا الخصومة فيها مسلمان على ضوء الشريعة أو الشريعة التي عدلتها الأعراف . ففي قصر اختصاص المحكمة على خصومة الطرفين المسلمَين استبعاد من صلاحية المحكمة للبت في النزاعات التي يكون أحد طرفيها مسلمًا في الزواجات المختلطة . والمعنى الصريح لهذا التخصيص كف المحكمة الشرعية عن منع زواج المسلمة من غير المسلم ، وهو الهدي القرآني الملزم . أما قول القانون بشريعة معدلة بالأعراف فهو ما يعده المسلمون ، في كلمة للسيد لنا تالي أكولاوين - أستاذ القانون السابق بجامعة الخرطوم- ليس إساءة للإسلام فحسب بل واحدًا من أمر مخلفات الاستعمار التي ينبغي محوها لأنه لا سبيل للمسلمين المستقيمين أن يقبلوا للشريعة الغراء المنزّلة أن تحورها أو تحسنها أعراف البشر . ومن الجانب الآخر ، ولاعتداد الاستعمار بمهمته التمدينية ، جُردت المحكمة الشرعية من صلاحية النظر في مسائل المواريث بين الرقيق المحرر وأسيادهم وكل المتعلقات القانونية المتصلة بالرقيق السابقين .

نلمس في أبواب التضييق آنفة الذكر كلها سوء ظن مرموق من قبل الإنجليز بعدالة الشريعة تجاه المرأة ، وغير المسلم ، والرقيق . وهو سوء ظن لم يقم عليه دليل في تاريخ التشريع الإسلامي في السودان خلال القرن الماضي في الذي رأيناه من وصف كارولين لهذا التشريع بالاستنارة والإنسانية والتقدمية . ففي شأن النساء راوح التشريع في السودان بين آراء المالكية والحنفية بشأن الولي في الزواج . فالمنشور الشرعي لعام 1900 أخذ برأي الحنفية الذي يعتبر رأي الفتاة في الزواج على خلاف رأي المالكية الذي تم الأخذ به في منشور صدر عام 1933 ، وعاد التشريع في 1960 إلى رأي الحنفية آخذًا في الاعتبار مطلب الحركة النسائية النامية التي طالبت بوجوب أخذ رأي الفتاة في أمر زواجها . وقدرت كارولين أن المحكمة الشرعية كانت سبَّاقة في منشورها لعام 1915 باعتبار الضرر الجسدي أساسًا للطلاق البائن . وفي مسألة الحضانة أخذ منشور عام 1932 برأي المالكية الذي توسع في حق المرأة في حضانة الأطفال حتى البلوغ بالنسبة للولد وحتى الزواج بالنسبة للبنت في حين تعطي الحنفية حق الحضانة للأب إذا بلغ الولد سبع سنوات والبنت إذا بلغت تسع سنوات .

وفي حكم فاصل جيد قضت المحكمة الشرعية في أمر من دقائق الرق : فقد أخذت برأي المالكية لتزوج فتاة رفض أهلها تزويجها من رجل أصله في الرق « العرق »يجعله غير كفء لها وخلافًا للحنفية, فالمالكية - التي هي قوام التشريع السوداني - تقصر الكفاءة على الدين في حين تأخذ الحنفية بالكفاءة في الوظيفة ومنزلة العائلة والأصل والحرية إلى جانب الدين . وكانت المحكمة الشرعية قد قضت منذ 1936 أن زواج الأمة المحررة من سيدها لا يستقم بغير استيفاء موافقتها . وهذه مواقف منبئة أن بوسع الشريعة لا أن تكون شديدة الحساسية لقضايا عصرها فحسب بل تمتعها بمرونة في المناهج والمصادر لترفد حساسيتها تلك . فقد رأيناها تستعمل مناهج التلفيق والتخيير لتراوح بين مدارس التشريع الإسلامي تأخذ من كل ما يناسب الزمن وعدل الشرع .

وسننتقل من هنا إلى دراسة سوء ظن الاستعمار بالشريعة حين اضطرب الاستعمار حيال الشريعة كتقليد ثقافي قانوني سوداني والطرق العديدة التي حاول تفادى هذا التقليد حين رتب محاكم الإدارة الأهلية في آخر العشرينات . غير أننا سنعود إلى أوجه غُلب المحكمة الشرعية في ظل دولة الاستعمار وما بعده في الفصل القادم من الكتاب .

\- 3 -

اعتاد الكتاب إعطاء الفضل للدولة الاستعمارية في احترام شعائر ومشاعر المسلمين الدينية لأنها كفت عن التدخل في خاصة أمرهم . وقد فات على هؤلاء الكاتبين أن اليد التي رتبت هذه السماحة تجاه الإسلام هي نفسها التي احتفظت لنفسها بحق حشر نفسها في الشأن المسلم متى ما اقتضى الأمر .

إننا هنا حيال نموذج كلاسيكي لما سماه هومي بابا ، الاكاديمي الهندي المرموق بجامعة شيكاغو بـ « اللغو الاستعماري » الذي تأسس على أن الاستعمار كيان عجيب الازدواج . فأصله في أمة قائمة في الديمقراطية وأعرافها بما تكفله من حقوق شتى من

بينهـا الفصـل بـين الحيـاة العامـة والخاصـة والـدين والدولـة . ومـن الجهـة الأخـرى فالاستعمار دولة مفروضة من علٍ على جماعة من النـاس ولـذا كانـت اعتبـارات الأمـن ودس الأنف والحجر مقدمة على مـا عداها من الاعتبـارات . فهو آيـة التمـدن وشَكّلتها وإذا تعرض أمنه للخطر - وما أكثره - انقلب على التمدن ، وحنث ، وبطش . فالسلوك الحضـاري الـذي يستمده الاستعمار مـن أصـله فـي أمـة ديمقراطيـة لا يلبـث إلا قليلاً ثـم ينقلـب إلـى عـادة القـوة والرقابـة والتجسـس والوسوسـة التـي هـي عـدة الدولـة الغربيـة المفروضـة فرضًا .

سنعرض فـي هـذا الجـزء العلاقـة التـي رتبتهـا الإدارة الاسـتعمارية بـين المحـاكم الشرعية ومحاكم الإدارة الأهلية فـي آخـر عشرينـات وأوائـل ثلاثينيـات القـرن الماضـي كضـرب مـن ضـروب اللغـو الاسـتعماري . وسنرى كيـف أن الإدارة الاسـتعمارية حين اقتضتها دواعـي الإمبرياليـة لإنشـاء الإدارة الأهليـة لحكم السـودان بأقل تكلفـة (وأكثـر كفاءة) لم تكترث لالتزامها الكتشنري بعد التدخل في الشؤون الخاصـة بالمسلمين . فقد مـنح الاسـتعمار الإدارة الأهليـة صـلاحية النظـر فـي القضـايا الشخصـية للأهـالي وهـي القضـايا التـي كانـت حكرًا للمحـاكم الشـرعية قبـل نشـوء نظـام الحكـم الأهلـي للقبائـل . وتوافق هذا مـع شروع الاستعمار فـي تصفية المحـاكم الشـرعية التـي نشـأت أول مـرة رمزًا لاحترام المستعمرين للمسلمين . وسنحلل هذه الحالـة مـن اللغـو الاسـتعماري مـن وجهين :

1 - كيـف غلـب منطـق القـوة الإمبريـالي البريطـاني علـى منطـق جـدل الأمـة البريطانيـة المتمدنـة كمـا سـنرى فـي المكاتبـات التـي جـرت بـين قاضـي قضـاة السـودان ومرؤوسيه ورؤسائه الإنجليز والتي أثار فيها القاضي اعتراضـات شديدة علـى سياسـة تفويض المحاكم الأهلية النظر في مسائل الأحوال الشخصية .

2 - سنشير إلى البؤس الذي انتهى إليـه الشـرع الإسـلامي ،كتقليد ثقافي وطنـي ، من جراء تفكيك أوصـاله وقطـع الحـوار بـين مكوناتـه فـي درامـا النـزاع بـين المحكمـة الشرعية والمحكمة الأهلية .

في عشرينات القرن الماضي تحولت حكومة السودان من الحكم مباشرة بواسطة طاقمها الأجنبي إلى الحكم غير المباشر المستعان عليه بأعيان من الأهالي . وليس هذا مقام الخوض في هذه النقلة في أسلوب الحكم . ويلزمنا التنويه إلى أن خطة الحكم غير المباشر اقتضت منح محاكم الإدارة الأهلية حق النظر في أحوال الرعايا المسلمين الشخصية . وهو نظر اقتصر حتى ذلك الوقت على المحاكم الشرعية . ووصفت الإدارة الاستعمارية الشريعة التي ستتعاطاها المحاكم الأهلية بأنها الشريعة كما يفسرها العرف . والأدهى من ذلك كان الغرض من تخويل المحاكم الأهلية النظر في أحوال المسلمين الشرعية هو سحب المحاكم الشرعية بالتدرج من مناطق القبائل .

لم تكن الإدارة البريطانية تدرى دلالات ما تعنيه بالشريعة المُفَسَّرة بالعرف . ولم تكد تقرر هذه الشريعة قانوناً المحاكم الأهلية حتى وجهت مفتشي المراكز لمساعدتها في إجلاء ما عنته بتلك العبارة . ومهما يكن فقد جرى تنبيه حكومة السودان باكرًا في 1927 أنه إذا تباين العرف عن القانون الإسلامي الذي تطبقه محاكم الشريعة فإن القانون الأخير هو الأعدل في كل الأحول . ولم تر الحكومة في خاتمة المطاف وجاهة في تعريف هوية الشريعة التي تطبقها المحاكم الأهلية حتى لا تصدم المسلمين الخاضعين لتشريعها ، الذين استقر عندهم أنهم على الإسلام الصحيح ، بنسبة شريعتهم إلى العرف . واضطراب الحقوق بين الشريعة والعرف لجاج . فالشريعة تستصحب العرف الذي لا يخالف نصًا قرآنيًا أو سنة عن الرسول . فقد ورد أن الفقهاء المسلمين كانوا يستأنسون بخبرة ومشورة أهل الصناعات والحرف قبل إصدار أحكام متعلقة بأعمالهم .

إن أكثر ما يورط الاستعمار في اللغو الاستعماري هو استعلاء القوة لا استعلاء الجهل . وسنرى في تحليل مراسلات قاضي القضاة والسكرتير القضائي للمحاكم العام في السودان كيف أن مخايل القوة وصلفها قد حجب من الإدارة الاستعمارية أن ترى في الفكرة وجاهتها لا منزلة قائليها .

لم تقع سياسة تخويل المحاكم الأهلية النظر في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين لقاضي القضاة . فكتب رسالة طويلة للسكرتير القاضي يعبر عن ما ساوره

من مخاوف حيالها . وأكثر ما أزعج قاضي القضاة في هذه السياسة القيود التي وضعت على المحاكم الشرعية في النظر في القضايا الشخصية .فقد اتجهت السياسة في طور باكر إلي كف المحكمة الشرعية عن النظر في قضايا الأحوال الشخصية إلا إذا طلب المتقاضيان معًا من المحكمة الفصل في خصومتهما . ثم عدلت الإدارة هذا إلى القول باختصاص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالفصل في الحقوق إذا طلب أيًا من المتقاضبين ذلك .ثم عُدّلت السياسة إلى اشتراط موافقة المتقاضين معًا كتابة قبل أن تختص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالنظر في خصومتها . وقد رأي قاضي القضاة في مثل هذه السياسة ، والتي جرى تعديلها مرارًا لإرضاء القضاة الشرعيين ، تحريجًا على المحكمة الشرعية لأنها على تعدد الصياغات طلبت من المحكمة الشرعية أن لا تحرك قضية شرعية ما بدون الاستيثاق من أنها ليست معروضة أمام محكمة أهلية .

وسنتجاوز عن محتوى اعتراضات قاضي القضاة مكتفين بقول السكرتير القضائي بأنها « معتدلة وفي غاية الذكاء » في باب تأثيرها على نفسه وقوة عارضتها . ولم يتورع هذا السكرتير ، الذي هزت حجج قاضي القضاة الأرض من تحته ، من الاعتراف للسكرتير الإداري للحاكم العام بأنه حَسِب الرد على القاضي عسيرًا أول وهلة . غير أنه حين عاد إلى المسألة مرة أخرى وجد في نفسه القوة والمنطق للرد عليه . ولبيان اللغو الاستعماري سنركز في تحليلنا لرد السكرتير القضائي على بلاغته من حيث الحيل والعدة والقوة أكثر من تركيزنا على محتوى الرد نفسه . وفي واقع الحال فقد قصد السكرتير القضائي أن يكون رده مدججًا ببلاغة القوة ليردع قاضي القضاة ويخيفه ببلاغة الوعيد والتهديد .

لعل أوضح دلائل بلاغة القوة في رد السكرتير القضائي هو سعيه إلى استرداد التراتب الوظيفي بين السكرتير القضائي ،الرئيس ، وقاضي القضاة ، المرؤوس . وقد سلك إلى ذلك جملة مسالك . أولاً : سمى الجهات العليا ، بما في ذلك الحاكم العام ، التي استخارها قبل أن يصوغ رده لقاضي القضاة . وهذه حيلة بلاغية ليقول السكرتير القضائي للقاضي إن مسألة تفويض المحاكم الأهلية شيئا من الشريعة ما هو إلا جانب

واحد من سياسة عليا قصدت بها الحكومة أن تكل للأهالي في القطر سلطة أوسع في إدارة شئونهم بأنفسهم . وكأن السكرتير القضائي يوحي هنا أن القاضي الذي أسفر عن ذكاء مفحم في نقد مفردة التشريع غابت عنه أشياء في الإطار الأوسع للسياسة التي اعترض على مفردة واحدة منها .

ثانيًا : وبعد أن استقام للسكرتير القضائي ميزان التراتب الوظيفي ، في حين قصر عنها قاضي القضاة المرؤوس ، اتجه إلى نسبة اعتراضات القاضي على السياسة المعلنة إلى سوء الفهم . فقد توفرت للسكرتير القضائي ، بفضل استخارته للطبقة صاحبة الرأي والمبادرة من الإنجليز ، أوجه من السياسة غابت عن القاضي . فالسكرتير القضائي ، بواقع مركزه القيادي ، واقف على كل جوانب سياسة الإدارة الأهلية حتى يكون في مقدوره شرحها بشكل واف وواضح لقاضي القضاة .

ولم يخف السكرتير القضائي أنه أراد برده المدجج هذا أن يجعل قاضي القضاة يخضع لسياسة الحكومة . فلم يترك للقاضي سببًا ليحسب أنه بمقدوره أن يكسب شيئًا بالاعتراض على السياسة طالما وضح له أنها سياسة متفق عليها في أعلى هرم الإدارة . وحين اختار السكرتير القاضي لقاضي القضاة دور الجاهل بالسياسة المحتاج للشرح والبيان قرر له سلفًا أن يبدأ بتنفيذها متى فهمها لأن هذه السياسة العليا ستتحقق فقط إذا ما فهم مقاصدها المرؤوسون . وكتب السكرتير القضائي لقاضي القضاة :

إنني مسؤول مثل سيادتكم وعلى كل موظف كبير في الحكومة أو رئيس وحدة ومصلحة ، أن يستوثق أن السياسة المقررة من قبل الحكومة قد جرى تنفيذها في روحها وحرفها معًا ، وبإقبال دائب ، بواسطتنا وبواسطة أولئك الذين نحن عنهم مسؤولون ... حتى لا يحملنا سعادة الحاكم مسؤولية الفشل من جراء سوء الفهم .

وتميز رد قاضي القضاة على السكرتير القضائي بكبرياء وحيد وهو إصراره أنه لم يخطئ فهم سياسة الحكومة مما يجعل شرحها له نشاطًا زائدًا ورديدًا . فقد جاء في رده أن الأراء التي صدرت في خصوص اشتراك محاكمه الشرعية والمحاكم الأهلية في اختصاص قضايا الأحوال الشخصية هي مما ظنه سيساعد في بلورة سياسة الحكومة على نحو دقيق ومقبول . وجاء في رده أن سببه إلى كتابة آرائه هو اعتقاده

أن الأمر لم يزل قيد الاعتبار والنقاش . وقال إن مما وطنه على هذا الاعتقاد هو الفقرة الأخيرة في خطاب السكرتير القضائي الذي شرح فيه سياسة الحكومة أول مرة والذي فهم منه أنه مدعو للإدلاء بدلوه في الأمر من أجل الصالح العام .

وفي بقية رده سعى قاضي القضاه حثيثا لتفادى جعل الاستئناف على أحكام الأحوال الشخصية الصادرة عن المحاكم الأهلية في يد مفتش المركز الإنجليزي . فقد كره قاضي القضاة والمحاكم الشرعية أن يقف كافر على أحوال المسلمين الشخصية لمجرد أنه الرئيس الإداري والقضائي الذي تخضع له المحاكم الأهلية . ولم تكن الحكومة نفسها ممن استبشر بهذه الملابسة : ملابسة أن يكون للمفتش الإنجليزي سلطة الاستئناف في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين . ولهذا وجهت الحكومة مفتشي المراكز لمناقشة قضايا الشريعة المستأنفة من المحاكم الأهلية مع القضاة الشرعيين . غير أن قاضي القضاة كان قد طلب أن يجعل نفسه المرجع الأعلى في الاستئنافات . وتفاديًا من أن يبدو كمن يقلل أو يطعن في سلطات مفتش المركز ، اقترح قاضي القضاة أن ترفع تلك الاستئنافات إلى المفتشين الذين سيرفعونها بدورهم إلى قاضي القضاة . ورتب قاضي القضاة أن يخطر المفتشين بنتيجة حكمه على الاستئناف ليحملوها إلى قضاة المحاكم الأهلية . وواضح أن القاضي ، الذي كان يريد قفل الباب أمام الإنجليز للنظر في أحوال المسلمين الشخصية ، قد حاول جهده أن يكرس دور مفتش المركز كحلقة الوصل الوحيدة بين الحكومة والأهالي حتى لا يتهم بأنه يريد تعويق الإدارة الأهلية ومنعها من التطور الحر بتطفله على أدائها .

- 4 -

حكى لنا مولانا مجذوب كمال الدين ، القاضي الشرعي الذي تقاعد على آخر الثمانينات ، في معرض بيانه لأوجه استضعاف القضاء الشرعي على دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار عن واقعة جرت في الحصاحيصا من مراكز مديرية النيل الأزرق . فقد ضاقت مكاتب المحكمة الشرعية بطاقمها من القضاة والموظفين وطلب مولانا مجذوب ، القاضي من الدرجة الأولى ، أن تتوسع محكمته في المكاتب التي أُخليت

بإلغاء وظائف المأمور ومفتش المركز في حوالي عام 1960 . واستكثر القاضي المدني ، الذي هو أدنى درجة من مولانا مجذوب ، المكاتب على المحكمة الشرعية وأرادها لمحكمته وموظفيه . اتصل القاضي المدني بقاضي المحكمة العليا في رئاسة المديرية بمدينة مدني ليفصل في الأمر . وقاضي المحكمة العليا هذا من القضاة المدنيين وتخضع له المحاكم الشرعية والمدنية في المديرية . وجاء هذا القاضي إلى الحصاحيصا ولم يخف تحيزه لزميله القاضي المدني وقال لمولانا مجذوب بشيء من الاستخفاف : « عشان مكتب إنجليز عاوزين تستلموه (فلأنه مكتب إنجليز رغبتم في احتلاله ؟) » والإشارة هنا إلى أن مفتش المركز ، الذي كان يحتل المكاتب موضوع النزاع ، كان إنجليزيًا على طول عهد الاستعمار حتى سميت دولة الاستعمار بـ « حكومة المفتشين » لأن المفتش هو غالبًا صلة الناس بالدولة . فرد مولانا مجذوب قائلاً : « لا . إلا إذا كان يا مولانا ده مكتب إنجليز عاوز تستلموا أنت ؟ » .

وفاز بالمكتب القاضي المدني ، وشكا مولانا مجذوب حين جاء إلى الخرطوم إلى قاضي القضاة ، الذي هو قمة هرم القضاء الشرعي ، فنصحه شيخ القضاة بأن ينسى الأمر برمته . وعلق مولانا مجذوب « لقد أبرم الأمر قاضي محكمة عليا في الحصاحيصا ولم يكن بوسع قاضي القضاة أن ينقض ما أبرم من هو دونه درجة في المسؤولية » .

تدور هذه الواقعة بين القضاء المدني والشرعي حول ما يمكن تسميته بـ « شجرة نسب » الجاه والقوة في القضائية السودانية . فمن الواضح أن القضاء المدني يرد سلطته وامتيازاته إلى الإنجليز . فقد ورث رئيس القضاء ، وهو قاض مدني ، سلطات السكرتير القضائي الإنجليزي الذي كان رئيسًا للقضائية السودانية بشقيها . ورأينا فيما سبق سلطته في التصديق على منشورات القوانين التي كان يصدرها قاضي القضاة . فواقعة مولانا مجذوب ، القاضي الشرعي ، والقاضي المدني في الحصاحيصا هي إعادة لأدوار القوة والاستضعاف التي أصّلها الإنجليز في القضائية . فاستلام القاضي الشرعي لمكتب كان يحتله إنجليزي خرق لناموس السلطة وطقوسها . ولذا استنكر قاضي المحكمة العليا المدني تطلع مولانا مجذوب ليتوسع في مكتب سبق أن كان

للإنجليز . بل وبدا كمن يقول لمولانا : « لم يخل الجو بعد لتبيض وتفرخ » ، أي أنه أراد أن يحجم القضاء الشرعي الذي حسب أن جلاء الإنجليز بالاستقلال هي فرصة ليثأر من الإنجليز الذين استضعفوه . ولذا لفت نظره بعنف إلى أن لعبة القوى لم تتأثر بالاستقلال . فإن رحل الإنجليز فإن ورثتهم ربما كانوا أحرص منهم على امتياز القوة والجاه . ويصدق على القضاء المدني بهذا قول فرانز فانون أن المثقف الوطني يبقي بعد رحيل الاستعمار خفيرًا حريصًا على الإرث والفضاء الاستعماري . ولم يفت على مولانا مجذوب منطق القهر من وراء عبارة قاضي المحكمة العليا . فقد بدا مولانا مجذوب في رده وكأنه يؤمن على قول القاضي المدني في أنه بحسب فقه القوة لا يرث الاستعمار إلا أولئك الذين خرجوا من صلبه أو من معطفه . وحتى قاضي القضاة ، الذي اشتكى له مولانا مجذوب ، كان يعلم ، برغم علو درجته الوظيفة ، أن القضاء الذي يتزعمه قضاء خاضع أصلاً للقضاء المدني الذي يستمد وجاهته وشوكته من نسبه الاستعماري . ولم يتغير شيء بالاستقلال حتى اضطر القضاة الشرعيون إلى العمل النقابي ليغيروا ما بأنفسهم .

ذكرنا فيما تقدم كيف استضعف الاستعمار قانون المحكمة الشرعية حين رتب الشريعة « كعرف » لملة مغلوبة . وقد انعكس هذا الاستضعاف على المحكمة الشرعية ، كمبني وقاضٍ وامتيازات . فمباني المحكمة الشرعية خالية من وجاهة السلطة بعيدة من مداراتها . فقد بنت مدينة أم درمان مجمعًا للقضاء نقلوا إليه المحكمة المدنية والجنائية وبقيت المحكمة الشرعية حيث كانت في دار بائسة مقطوعة عن قبلة القضاة في المدينة .

وكان امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي أوضح ما يكون في فارق المرتب مما يعد خرقًا لـ« قانون الأجر المتساوي للعمل المتساوي » ، وهو فارق ربما سَهُل رده إلى فارق سنوات التعليم الجامعي. وعلاوة على هذا الفارق ، فإن فرص القاضي الشرعي في التقدم المهني والاجتماعي محدودة . فمنذ 1951 ، على قول مولانا شيخ الجزولي ، قاضي القضاة الأسبق ، تكاثرت المحاكم المدنية والجنائية في حين ظلت المحاكم الشرعية ثابتة العدد تقريبًا . ولذا اقتصرت الترقية في حالات شغر

الخانــات بالتقاعـد أو الوفـاة . وحـد مـن الترقيـة فـي هـذا الخصـوص تضــامن القضــاة الشرعيين بمد الخدمة لزملائهم الذين بلغوا سن المعاش . كما يعتقد القضـاة الشـرعيون أن القضـاة المدنيين استخدموا سلطتهم مرارًا وتكرارًا للفوز بنصيب الأسد في الترقيات . فقد قـال لـي قـاض شـرعي أنـه خـريج 1970 ومـع ذلـك فـإن درجتـه أقل مـن قضـاة مدنيين تخرجوا فـي 1974 . ومـن رأي مولانـا نجوى فريـد ، أول قاضـية شـرعية فـي القضــائية ، أن ممــا حــد التقـدم المهنــي والاجتمــاعي للقاضــي الشــرعي أن أبــواب الاستشـارات والبعثـات والإعـارة للعمل بالخـارج ظلت مفتوحـة للقضـاة المـدنيين دون الشرعيين . حتى المحاماة أمام المحـاكم الشرعية كانت ميسورة جدًا للمحـامى المـدني على خلاف المحامى الشرعي الذي اقتصر على محاكم الشرع . وقد انفتحت أكثر تلك الأبواب مؤخرًا بعد قيام البنوك الإسلامية التـي توسـعت في استخدام الخبـرة الشـرعية توسعًا كبيرًا .

وبدا فارق امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي بشـعًا في أقاليم السـودان حيـث السلطة شـفافة ورموزهـا سـائغة للجمهور ووقعهـا بـين علـيهم . فخلافًـا للقاضــي المـدني فالقاضـي الشـرعي لا يتلقـى التحيـة مـن البـوليس . وقـد سبق ذكر أن المحــاكم المدنيـة أبهـى وأفضـل أثاثـًا مـن محـاكم الشـرع . وللقاضــي المـدني سـيارة والقاضــي الشرعي خلوًا منهـا حتـى لـو كـان فـي درجـة وظيفيـة أرفـع . ومنـزل القاضــي المـدني الحكومي مميز عن منزل القاضـي الشرعي . ولدى السفر يركـب القاضـي المدني درجة أعلى في قطار السكة الحديدية .

أدى كـل هذا الاستضـعاف إلـى إفـراغ منصـب القاضــي الشـرعي مـن كـل جاذبيـة للشباب « العصري » . فقد نفر هؤلاء الشباب أولاً من الزي الملـزم للقضــاة الشـرعيين من الجبة والقفطان والحزام والعمـة الـذي التمس بـه القضــاء الشرعي اكتسـاب احتـرام العامـة بحسـب منشـور صــادر مـن قاضــي القضــاة فـي 1945 . وتسـاهل هـذا المنشـور بصـــدد « العمــة » حـين سـمح بلـبس العمـة السـودانية (البلديـة) فـي حـين كـان غطـاء الـرأس المقـرر سـلفًا هـو الطربـوش المغربـي . وقـال لـي مولانـا مجـذوب عـن مطلـع اختياره لمهنة القضـاة الشرعي ، الذي كان خيار والده المربى كمال الدين ، فقال « كنـا

شبابًا ونهوى اللبس الأفرنجي .. كان خوفي من لبس الطربوش المغربي وحمدًا لله لم نجبر على لبسه ولبسنا بدلاً عنه العمة البلدية . وكنا قد اتفقنا كطلاب شرعيين ألا نلبس الطربوش حتى نجبر عليه" . وروت لي مولانا نجوى أن قاضيًا شرعيًا ، هو جمعة محمد أحمد ، استقال من القضاء الشرعي في ظرف ثلاثة شهور من تعيينه به وانضم إلى السلك الإداري بالحكم المحلي حين أجبروه على نزع البدلة ولبس الزي الرسمي للمشائخ .

وحاول القضاة الشرعيون تفادى الطريق المسدود الذي تقودهم إليه مهنتهم بسبيلين : فردي وجماعي . أما الفردي فهو تحول الواحد منهم إلى مهنة أخرى أو إلى القضاء المدني . فقد حاول مولانا مجذوب كمال الدين أن يلتحق بمشروع الجزيرة كمفتش غيط. ولم يُقْبَل . ولم يشفع له حتى عمله في تسوية أراضي ذلك المشروع . فلم يكن بوسع إدارة المشروع أن تثق في أهلية قاض شرعي للعمل كمفتش غيط . أما التحول عن القضاء الشرعي إلى المدني ، كطريق إلى الترقي والجاه الاجتماعي ، فقد حاولته أجيال من هؤلاء القضاة في الأربعينات وبعدها . ففي منتصف الأربعينات أراد الإنجليز دمج القضاء المدني والشرعي وقرروا دورة دراسية للقضاة الشرعيين في القانون المدني والجنائي . ولم يقبل القسم الشرعي من القضائية بهذا الدمج لإتهامه الإنجليز بالنية المبيتة للتخلص من القضاء الشرعي وشخصيته الدينية الملموسة . وقد وطنهم على هذا لاتهام ما رأوه من إغلاق للمحاكم الشرعية في ظل سياسة الإنجليز لبناء ودعم محاكم الإدارة الأهلية على حساب المحاكم الشرعية خلال العشرينات وأوائل الثلاثينات كما تقدم . ولكن أفرادًا من المتدربين في تلك الدورة منهم المرحوم عبد الرحمن النور ، قطب حزب الأمة والوزير فيما بعد ، طلبوا التحول إلى القضاء المدني . وجرى تعيين وسائط هذا الانتقال لاحقًا فأصبح من حق القاضي الشرعي الذي يجتاز امتحان مهنة القانون أن يتحول إلى القضاء المدني .وقد جاء قضاة مثل إبراهيم حسن المهلاوي ، قاضي محكمة الاستئناف إبان فترة العدالة الناجزة في 1984 ، إلى القضاء المدني عن هذا الطريق .

وكان السبيل الآخر ليحسن القضاة الشرعيون فرصهم في الترقي المهني والاجتماعي هو العمل النقابي . فقد رأينا كيف اضطر الطاقم القيادي للقضاء الشرعي ، الذي وصفه قاض شرعي بـ « جماعتنا الكبار » إلى ممالاة الإنجليز ، تقية حتى يسلم القضاء الشرعي ، الذي هو الرئة الدينية الوحيدة في بلد مسلم مغلوب على أمره ، ويبقى حصنًا أخيرًا لحياة المسلمين الخاصة من مسخ الاستعمار ، وبالنظر إلى ذكرياتهم التي لم تندمل عن دولة المهدية السودانية (1855 - 1898) التي هدها التشدد والعتو الدينيين . ولقد نعى عليهم المتفرنجون من خريجي المدارس الحديثة ، حين تصدوا لمناهضة الاستعمار منذ العقد الثاني في هذا القرن ، هذه الممالاة ورمزوا لهم بـ « أصحاب العمائم . » فقد قال فيهم مدثر البوشيى ، القاضي الشرعي والوزير لاحقا ، وهو طالب ثائر في قسم القضاة بكلية غردون هذا الشعر يطعن في صدق دينهم :

وما روع العلياء إلى عمائم   تساوم فينا وهي فينا سوائم

وقال التجاني يوسف بشير يمدح أستاذه حسين منصور الذي أشعلها ثورة في البلاد:

لتأكل أغرارها الواهمين   وتسحق كبرياء العمم

وقد سار علي النهج محمد المهدى المجذوب بقوله :

وطني عُصيت ومـا رُعيت   وخالفت هدى الكتاب عمائم

ذهبت رهبة القضاء المدني بالسودنة وتشجع القضاء الشرعيون بخروج الإنجليز ليأملوا أن تكون للشريعة منزلة أكبر في إدارة الدولة . وجسدت هذا الأمر مذكرة قاضي القضاة المرحوم حسن مدثر ، دعا فيها في عام (1956) إلى تطبيق حكم الشريعة في السودان المستقل . وقد أخرجتهم من حرج الممالاة للإنجليز الأدوار الوطنية التي لعبها نفر منهم في الحركة الوطنية وهم مولانا على عبد الرحمن ومولانا مدثر البوشي ومولانا محمد أحمد المرضى الذين تولوا حقائب وزارية في أول دولة سودانية ممثلين للحزب الوطني الاتحادي .

ولما لم يلمس القضاة الشرعيون صدى مطلبهم للمساواة بين القضاء الشرعي والمدني تكتلوا مهنيًا وشرعوا في عمل نقابي مفتوح . فقد جاء في جريدة « الإخوان المسلمون » (1957/7/29) أن الجمعية العمومية لاتحاد القضاة الشرعيين اجتمعت في مبنى محكمة العموم مطالبة برفع مستوى القضاة الشرعيين ومحاكمهم « حتى يصبح مكانها لائقًا بهذا البلد المسلم بعد أن اكتوت بنار الحرمان أكثر من نصف قرن من الزمن » ، وانتهي الاجتماع إلى تكوين لجنة للاتحاد . وحين لم يستجب رئيس القضاة إلى مطلبهم احتجوا في برقية أرسلوها له في 1958 مستنكرين الفوارق المجحفة التي برزت في عهده بين القضاءين الشرعي والمدني وأنذروا بالاستقالة .كما عرضوا الأمر برمته إلى الرأي العام . وخيم على البلاد ظل الحكم العسكري الأول (1958 - 1964) الذي حجر العمل النقابي . غير أن القضاة الشرعيين ، ككل المهن الأخرى ، لم تستسلم بالكلية وواصلت عملها النقابي لإحراز المساواة بين القضاءين المدني والشرعي في إطار نقابة تزعمها مولانا عبد الله السنوسي . وذكر الراوي أن رئيس القضاء آنذاك هدد أعضاء النقابة بالفصل إن تمادوا في نشاطهم . وعاد القضاة الشرعيون إلى الممارسة النقابية بعد ثورة أكتوبر 1964 . فقد جاء في الرأي العام (1964/12/31) أن القضاة الشرعيين سحبوا استقالتهم بعد أن تباحثوا مع رئيس الوزراء حول مطلبهم في فصل القضاء الشرعي عن القضاء المدني .

ووفق القضاة الشرعيون إلى مطلبهم بفصل القضاء الشرعي عن المدني في ملابسات سياسية بدا فيها القضاة جزءًا من حلف إسلامي عريض بين القطاعات الاجتماعية الحديثة في المدن ضد النفوذ الجلي للحزب الشيوعى بعد ثورة أكتوبر 1964 ، شكل الإخوان المسلمون (جبهة الميثاق الإسلامي) رأس رمح ذلك الحلف . وسنعرض لهذه الملابسات الدقيقة في جزئنا القادم من هذا الفصل ، ونكتفي هنا بعرض المكاسب المهنية التي وقعت للقضاة الشرعيين من جراء نجاحات الحلف الإسلامي المذكور .

جاءت هذه المكاسب المهنية للقضاة الشرعيين بفضل تعديلات دستورية وتشريعات قانونية نظرت مظالم أولئك القضاة مظلمة بعد مظلمة بعد مظلمة . وتبنت

في كل موضع ما أرتاه القضاة بشأن نصفتهم . وغالت في ذلك . وقد بلغت الغاية من تلك المغالاة حتى قال نقاد بعض هذه التشريعات أنها تطرفت وبَعُدت . والتشريعات موضوع نظرنا هي :

1 - تعديل لدستور 1964 المؤقت لقيام قسمين مدني وشرعي منفصلين ومستقل أحدهما عن الآخر في القضائية مسؤولين لمجلس السيادة في تصريفهما لوظائفهما . وهذا الفصل الدقيق بين المدني والشرعي مخالف لمجريات الأمور في أكثر البلاد العربية التي اتجهت إلى دمجهما لخلق نظام قومي موحد للمحاكم .

2 - قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الذي ترتب على التعديل المذكور للدستور والذي نسخ سلفه الصادر في 1902 .

3 - قانون رعاية الأطفال لسنة 1967 .

عالج التعديل الدستوري عقدة المسألة في مطالب القضاة الشرعيين وهي إنهاء تبعية القسم الشرعي للقسم المدني في القضائية بخلق قسمين مستقلين ومتوازين ، في قول سلمان محمد سلمان . أما قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 وقانون رعاية الأطفال المشردين لسنة 1967 فقد قصدا إلى إخراج المحكمة الشرعية من الضعف إلى القوة من وجوه مادة القانون ورموز المحكمة . فقد اتجه التشريعان إلى رفع مظالم المحكمة الشرعية المتعلقة بحرمانها من صلاحية تنفيذ أحكامها وتجريدها من صلاحيات شرعية إسلامية استولت عليها المحكمة المدنية بغير مسوغ . فبمقتضى قانون 1967 أضحى للمحكمة الشرعية الصلاحية لتنفيذ أحكامها وقراراتها وأوامرها بمقتضى لوائح تصدرها محكمة الاستئناف الشرعية العليا ، بغير وصاية أو مساعدة من المحكمة المدنية . فقد مُنحت المحكمة الشرعية سلطات مدنية وجنائية تعينها على تنفيذ أحكامها حتى ترسخ هيمنتها في نظر المتقاضين وليشعر قضاة الشريعة بالندية مع القضاة المدنيين . فأصبح بوسع القاضي الشرعي أن يحكم على من يعترض سير المحكمة أو يسيء إليها بالسجن أو الغرامة .

وسع قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية توسعة أوردته مورد الاتهام بالتزيد . فإلى جانب اختصاصها الأصلي في النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين أصبحت الأحوال الشخصية لغير المسلمين بعض عملها . ومن هذه الجهة خاطب القانون مظالم القضاة الشرعيين التالية :

1 - اقتصار اختصاصهم الشرعي فيما مضى على النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين أو غيرهم من المتقاضين إذا أبرمت عقودهم مثل الزواج على الشريعة الإسلامية في بدء أمرها ، أو من قبل طائعًا مختارًا برد أمره إلى الشريعة من المتقاضين أيًا كان دينهم . وقد أخرج هذا الاختصاص زواجات المسلمين المختلطة عن دائرة شغل المحكمة . ولذ وسع قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية لتنظر في مسائل الأحوال الشخصية إذا كان أحد أطراف الخصومة كتابيًا . وهذا باب خَوَّل للمحكمة الشرعية منع زواج المسلمة بغير المسلم . وبهذا كان الكتابي ، أي ذلك الذي لا يؤمن بأي من الكتب المنزلة بخلاف القرآن ، داخلاً في هذا الاختصاص الموسع. وقد احتج نتالي أكو لاوين أستاذ القانون بجامعة الخرطوم على هذه الصيغة المبهمة التي قد يُفهم منها أن المحكمة الشرعية ، بواقع قانونها في 1976 ، قد اختصت أيضًا في النظر في الأحوال الشخصية للكتابيين في حين أرادت أصلاً أن تنظر في أحوال اختلاط المسلمين بالكتابيين . وعد أكولاوين الصيغة مثلاً سافرًا في سوء التعبير القانوني لأنها بغموضها بدت وكأنها تزج بالكتابيين في دائرة اختصاصها مما يعد ضربًا من التحريج الديني . وقال إنه لو جاء المشرع بصيغة « لو كان أحد أطراف الخصومة مسلمًا » لبلغ مقصوده من غير أن يطأ الحقوق الدينية للكتابيين . وبالحق عُدِّل القانون في أبريل 1968 ليزيل الإبهام ويقتصر على مطلوب القضاة الشرعيين في ضبط زواجات المسلمين المختلطة .

2 - كان الخيار قبل قانون 1967 مفتوحًا للمسلمين لأخذ قضايا أحوالهم الشخصية للمحكمة المدنية لتحكم فيهم بالشرع أو بالشرع المعدل بالأعراف . فبمقتضى قانون المحكمة الشرعية لسنة 1967 لم يعد بوسع المتقاضين المسلمين حمل قضايا

مسائلهم الشخصية إلي المحاكم المدنية إلا بموافقة محكمة الاستئناف الشرعية العليا .

3 - قصْرُ المحكمة الشرعية على الأحوال الشخصية وحجبها عن دوائر النزاع السياسي والاقتصادي الباهرة التي اختصت بها المحكمة المدنية دونها . فبمقتضى قانون 1967 أصبح للمحاكم الشرعية حق النظر في إي قضية أو مسألة غير داخلة في اختصاصها بناءً على طلب يتقدمه إليها طرفا الخصومة أيًا كان الدين الذي ينتميان إليه ويتعهدان بقبول تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية . وهذا باب مفتوح للمسلمين خاصة أن يهجروا طوعًا ، وخلال طلبهم الحثيث لحاكمية الله ، المحاكم المدنية إلى المحاكم الشرعية حتى في مسائلهم المدنية والجنائية .

وفي نشوة الظفر هذه ، كما يقول سلمان محمد سلمان ، عالج قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 العلاقة الحامضة بين المحاكم الشرعية والمحاكم الأهلية التي تمخضت عن المشروع الاستعماري لتمكين بيوتات الإدارة الأهلية في الريف السوداني . وقد رأينا كيف أعطى الإنجليز محاكم الإدارة الأهلية اختصاصات مطابقة للمحاكم الشرعية وهي اختصاصات رأينا كيف احتج القضاء الشرعي عليها حتى خُفّفت حين لم يأذن الإنجليز للمحاكم الأهلية بغير النظر في القضايا الشرعية الصغيرة واشترطوا وجود عالم ملم بالشرع في هذه المحاكم حين تنظر في تلك القضايا الصغيرة . وكانت هذه مساومة من جانب الإنجليز لإرضاء القضاء الشرعي الذي قبلها على مضض لأنه لم يقبل في قرارة نفسه اختصاص المحاكم الأهلية بأي شيء من الشريعة . لأن الذي يترتب على ذلك هو تطفل غريمتها ، المحكمة المدنية ، في الاختصاصات الشرعية . فالمحاكم الأهلية خاضعة بالقانون للمحكمة المدنية . ولذا كانت المحكمة المدنية هي جهة الاستئناف من أحكام المحكمة الأهلية حتى فيما تعلق بالأحوال الشخصية . ولم يكن هذا مقبولاً بالطبع للقضاة الشرعيين . ولذا جعل قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الإشراف على المحاكم الأهلية قسمة بين المحاكم المدنية والشرعية ليحمي الاختصاص الشرعي في المحاكم الأهلية من تغول المحاكم المدنية . فجعل القانون المحاكم الشرعية هي المختصة في نظر الاستئنافات التي تُقدَم ضد أحكام المحاكم الأهلية في مسائل الأحوال الشخصية . كما أجاز لها تعيين أعضاء

بالمحاكم الأهلية من ذوى التأهيل الشرعي المناسب وتنظيم ومراقبة أعمالهم وتأديبهم وفصلهم . ولما اتضح لاحقًا تعقد وصعوبة الإشراف المزدوج على المحاكم الأهلية من قبل المحاكم المدنية والشرعية معًا ، حجب رئيس محكمة الاستئناف الشرعية العليا الاختصاص الشرعي عن المحاكم الأهلية بالكلية .

واتخذ زحف المحكمة الشرعية الظافر على مواقع المحكمة المدنية شكلاً آخر في جهة القضاء الواقف ، المحاماة . فقد تكونت في 1965 نقابة تمهيدية للمحامين الشرعيين اتجه مطلبها إلى قصر الترافع أمام المحاكم الشرعية على المحامين الشرعيين دون المدنيين . وكان للمحامين الشرعيين ظلامة قديمة ناشئة عن قانون المحاماة لسنة 1931 الذي ميز المحامين المدنيين دون المحامين الشرعيين .إذ رَخَّص لهم الترافع أمام المحاكم المدنية والجنائية والشرعية سواء بسواء في حين اقتصرت رخصة المحامين الشرعيين على المحاكم الشرعية . غير أن زحف الشرعيين في جبهة المحاماة لم يحقق أهدافه كما فعل في جبهة القضاء . فلم يكن المحامون المدنيون ، وهم الغالبية الطاغية ، بما في ذلك المحامين المدنيين من ذوى التوجهات الإسلامية ، على استعداد لدعم المحامين الشرعيين حتى لا يسدوا على أنفسهم بابًا من أبواب الرزق . وهو باب واسع بحق خاصة في قضايا المواريث .

واستقوى القضاء الشرعي أيضًا من جهة رعاية الأطفال المشردين . فقد قصر التشريع السابق لقانون رعاية الأطفال لسنة 1967 اختصاص المحكمة الشرعية على رعاية الأطفال المتشردين المسلمين . ولهذا نجد قانون 1967 أجاز للمحكمة الشرعية أن ترعى أيضًا شؤون الأطفال ممن ديانتهم غير معروفة . وهذا يعطي بالطبع المحكمة الشرعية سلطانًا أوسع لأن معظم الأطفال الذين يشملهم هذا القانون من مجهولي الديانة . ومن جهة أخرى استقوى القضاء الشرعي بتأمين مصادر التعليم الشرعي التي تجدد طاقمه . فإلى جانب المصدر التقليدي للتعليم الشرعي في قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم شهد عقد الستينات افتتاح الجامعة الإسلامية ، التي تطورت عن معهد أم درمان العلمي العالي ، في 1965 وفيها كلية للقانون والشريعة .

من نافلة القول التنبيه هنا إلى ظفر المحكمة الشرعية الكبير بعد ثورة أكتوبر 1964 وفي إطار الحلف الإسلامي الذي نشأ في الخصومة ضد الحزب الشيوعي . فقد خرجت المحكمة من الاستضعاف إلى القوة ، فردت عنها كل وصاية من المحكمة المدنية وساوت مرتبات وامتيازات القضاة الشرعيين والمدنيين ، واستعادت كل قطعة تشريع استباحتها المحكمة المدنية ، وحمت شرائعها وجمهورها المسلم من الهجنة ، واقتحمت اختصاصات لم تكن لها في باديء الأمر . لقد أنجز القضاة ، في ظروف سياسية مواتية ، برنامجهم المهني الذي تكتلوا حوله منذ آخر الخمسينات . ومما استغرب له جدًا كيف لم تلتقط الحركة النقابية الحديثة القوية في السودان هذا البرنامج كما التقطت بشفافية وقوة برامج شبيهة بين الأطباء أو مزارعي النيل الأبيض أو تلاميذ المدرسة الصناعية بجبيت, وهلمجرا .

وبالنظر إلى كسب « أهل العمائم »الذي فصلناه كان طبيعيًا أن يعضوا عليه بالنواجذ وأن يحتفلوا به أي احتفال . فقد كتب رئيس المحكمة الشرعية العليا إلى اللجنة القومية للدستور ، التي أصدرت في خاتمة عملها في 1968 مشروعًا بدستور إسلامي للسودان ، يشدد على سداد قسمة القضائية السودانية إلى هيئتين مستقلتين ومتوازيتين . وقد برر ذلك بأن فيه رد اعتبار للمحكمة الشرعية التي عانت بؤسًا كثيرًا وعنتًا في الماضي مما سد مسالك الترقي لشريعتها ولقضاتها . وواصل قائلاً إن القسم الشرعي بعد استقلاله عن القسم المدني بدأ يشعر بمعاني الحرية وبدأ يتجاوب مع مطالب المجتمع ويعوضه عما فاته في السنوات الماضية . وقد انتقد سلمان محمد سلمان ، الذي أرخ بدقة للخصومة بين المحكمتين الشرعية والمدنية ، كلمة رئيس المحكمة الشرعية العليا لأنها لم تأت بأسباب لاستمرار الثنائية في القضائية أو بمعالجة للمشاكل المترتبة عليها . وبدأ لي أن سلمان هنا يطلب من القضاة الشرعيين ما ليس بوسعهم إجابته عليه . فهو يطلب منهم أن يخرجوا عن « إمبراطوريتهم » إلى التفكير بموضوعية ومسؤولية عن المستقبل . وهو مطلب جيد إلا أن الأولى بمثل هذا التفكير هو المحكمة المدنية التي لها الحول والطول والصولة لا المحكمة الشرعية التي كانت تريد أن تخرج كيفما اتفق من ركام ذلك الحول والطول والصولة إلى شيء من العدل والمساواة . وكانت ترى الفرج من كربتها في ثنائية القضائية . أما الذي يلي ذلك فهو جسر قد تعبره حين تبلغ النهر .

سيجد القاريء منصور خالد يربط بين إضراب القضاة في يونيو سنة 1983 (وأكثرهم مدني وقادة الإضراب منهم) وتحول نميري إلى حكم الشريعة الذي عرف بقوانين سبتمبر 1983 ، ربطًا مقاربًا لربط النتيجة بالسبب . ولذا نبه منصور إلى أن نميري ، الذي أرعبه إضراب القضاة ، حيث رأي فيه بؤرة ربما استقطبت سخط الناس وفجرت ثورة تعصف بحكمة المتضعضع ، لم يغير هيكل الهيئة القضائية فحسب بل اتبع ذلك بتعديل القوانين وأصولها . وهذا تنبيه قيم لأنه يصل بصورة مفيدة بين السياسة الشرعية - أي الدعوة إلى تحكيم الشريعة - وبين سياسات القضائية ، أي علاقات القوة (امتياز الأمر والنهي) ، في ثنائيتها الأزلية بين القضاءبين المدني والشرعي . وقد استصفي إبراهيم محمد زين نفس المعنى حيث قال إن إجراءات نميري الإسلامية في سنة 1983 قد اتجهت للكيد للقضائية أكثر من بعثها للإسلام . وغاب الوصل بين الأسلمة والقضائية عن نظر من سلف من الكتاب . فسلمان محمد سلمان ، الذي كتب تاريخًا مفيدًا لثنائية القضائية في إطار السياسة الشرعية ، غالبًا ما نظر إلى الثنائية كعاهة مهنية وقصر عن فهمها كمعرض للقوى وتجليًا من تجليات الحول والصول والقوة المهنية والسياسة . ولم تحاول كارولين فلوهر لوبان أن تعكر بحثها الورع المنصف للسياسة الشرعية في ظل الدولة الاستعمارية بأحابيل هرمية القضائية وصراع القوى الضاري فيها . ولذا بقيت سياسات القضائية كما يستثمرها ، ولا أقول « يستغلها » ، الساسة أو القضاة أنفسهم لبلوغ غايات سياسة أو مهنية أو كليهما بابًا للبحث غير مطروق .

ولو كان منصور خالد مهتمًا في سياق ملحوظته آنفة الذكر بغير سياسة نميري الشرعية والقضائية لأدرك إذا صدق ملحوظته هذه عن تلازم تغيير هيكل القضائية وتعديل أصول القانون في واقع السياسة والقضائية في دولة ما بعد الاستعمار . فالدعوة إلى تحكيم الشريعة على يد الأزهري ، رئيس مجلس السيادة 1964 - 1969 وطنت نفسها في ثنائية القضائية ، ومدت يدها للقضاء الشرعي للكيد للقضاة المدنيين .

ونتطرق في هذا الفصل إلى السياق السياسي الذي دعا فيه كل من أزهري ونميري إلى تحكيم الشرع ناظرين إلى ثنائية القضائية وإمكانياتها السياسية .

خطب الإمام بعد صلاة عيد الأضحى عام 1968 ، التي حضرها المرحوم إسماعيل الأزهري رئيس مجلس السيادة ، مهاجمًا موسكو ، منبع الإلحاد ، وتردى الأخلاق والانحدار وتفشى شرب الخمر ، وطالب بالدستور الإسلامي . ووقف الأزهري بعد الإمام خطيبًا ليجدد عزمه على تطبيق الدستور الإسلامي . وأطلع السامعين على خطوات اتخذت هي بشائر تطبيق ذلك الدستور . وأولى هذه الخطوات هي مساواة القضاء الشرعي بالمدني المضمنة في قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 . قال الأزهري:

"إنه قبل شهر سخر الله لنا كخطوات أولى أن نساوى بين القضاءين الشرعي والمدني في السودان . أما في الماضي فقد كانت الكلمة الأولى للقضاء المدني ويأتي القضاء الشرعي بعد ذلك حكمًا وتنفيذًا . لكن الله سبحانه وتعالى سخر لنا اعتقد قبل شهور أن نفصل بين القضاءين ... وأصبح والحمد لله القضاء الشرعي مساويًا للقضاء المدني [شكل رقم 1] . حقيقة هذه المساواة جاءت من مواهي ومرتبات وفصلت بين الاختصاصات فأصبحت اختصاصات القضاة الشرعيين مستقلة ولا ترتبط برئيس القضاء [المدني] أو بالقضاء المدني .. وإني أتحدث إليكم وإلى المستعمين جميعًا في حضرة صاحب الفضيلة قاضي قضاة السودان الشيخ أبو قصيصة . إن القضاء الشرعي الآن يحتل في رأئي مكاناً مناسبًا وأنى أعدكم بأن أعمل جاهدًا إذا مد الله في الأيام ليعتلي القضاء الشرعي فوق القضاء المدني ولتكون الكلمة في هذا البلد للقضاء الشرعي ولرجال القضاء الشرعي .. وما أرى رجال التنفيذ من وزراء ومديرين ووكلاء إلا أن ينفذوا كلامهم [كلام القضاء الشرعي] ".

واتجه الأزهري في كلمته بعد ذلك إلى شجب الفساد السائد وقتها وأنحى باللائمة على القانون والقضاة المدنيين اللذين يقفان عاجزين أمام طائفة من الأعمال المنافية للأخلاق التي تقع في البلاد . قال الأزهري :

« إنها أعمال مشينة ، إنها أعمال محزنة إنها أعمال تجعل رجال القضاء المدني يقفون حيارى إزاءها لا يستطيعون إصدار الأحكام لأن قوانين السودان ، قوانين قضاة السودان ، خالية من النصوص التي تحكم بها .. هذه الأعمال .. خليقة وجديرة بأن يغير الناس قوانينهم وأحكامهم بل وقضاتهم لكي يظهر القضاة الجديرون بحكم هذه البلاد" . وذكر الأزهري واقعة الرجل الذي طلب رخصة لفتح مأخور واكتفاء المسؤول بالقول أنه ليس لدى الحكومة رخصة لمثل هذا العمل . وعاب الأزهري هذا الخمول الأخلاقي وقال « وانتهي الموقف عند هذا الحد دون تقديم هذا الرجل الذي افترى على الإسلام والمسلمين إلى الذين يمكن أن يقتصوا منه وأن يوقفوه عند حده » . ووجد الأزهري في هذه العلائم الشريرة نعمة من حيث أراد الله أن يزف إلى السودان الدستور الإسلامي الذي الكلمة فيه للقرآن ، والذي بعد تحكيمه ، لا يمكن لقاض أن يزعم خلو يده من القوانين لاجتثاث جذر الفساد والمفسدين . ثم دعا الأزهري رجال الجمعية التأسيسية أن يسرعوا الخطى « ليقرروا الدستور الإسلامي كما وضع لهم في المسودة التي بأيديهم » وهي المسودة التي أجازتها اللجنة القومية للدستور التي تكونت عام 1966 ووصت بالدستور الإسلامي دستورًا دائمًا للبلاد .

أثار خطاب الأزهري ثائرة القضاء المدني وحلفائه في نقابة المحامين [شكل رقم 2] . فقد اجتمعت محكمة الاستئناف المدنية العليا لدراسة الخطاب واتخاذ المناسب من المواقف والإجراءات . كما شرعت الهيئة القضائية المدنية في عقد اجتماع موسع بالخرطوم لرفع مذكرة استفسار واستنكار لمجلس السيادة . وبعد اجتماعهم نقلت الصحف أنهم توصلوا إلى قرارات خطيرة حُملت إلى زملائهم بالأقاليم . وتكهنت الصحف أن على قائمة تلك القرارات الاستقالة إذا لم يسحب الأزهري حديثه . وصرح عبد العزيز شدو أن الهيئة ناقشت أمر تكوين اتحاد للقضاة . واجتمعت محكمة الاستئناف المدنية في 28 ديسمبر مع جميع قضاة المحكمة العليا وقضاة المديرية . ونظر الاجتماع توصيات قضاة الخرطوم. وتدخل الأجاويد للوساطة بين الأزهري الذي بارك مساعي الأجاويد بينه وبين القضاة المدنيين . وأصدرت محكمة الاستئناف المدنية في 1968/2/30 بيانًا عن ثمرة اجتماعاتها اعترضت فيه على تصريح الأزهري الذي يقوض اختصاصات المحكمة وحكم القانون ، وأكدت عدم رغبتها الخوض في موضوع الدستور الإسلامي المرتقب ورفضت كل وساطة لا ترد الاعتبار للمحكمة العليا .

وتنادى الحلف « العلماني » لتأييد القضاة المدنيين ومحاكمهم . فقد نشرت 17 هيئة من هيئات الجامعيين بيانًا يستنكر تصريح الأزهري (الصحافة 1968/12/31) . ولم تكن نقابة المحامين هي الأجرأ تأييدًا فحسب بل هي التي اقترحت إطارًا سياسيًا لفهم الأزهري وتصريحه . فقد تساءل نقيب المحامين إن كان ما قاله الأزهري هو رأي توصل إليه بعد تأمل وروية أم أنه مجرد ردة فعل نفث فيها الأزهري غضبه على محكمة الاستئناف العليا المدنية لقراراتها ومواقفها بين عام 1965 - 1967 حيال القضية التي رفعها الحزب الشيوعي السوداني في 1965 ضد الحكومة لخرقها الدستور حين أقدمت على حله في آخريات 1965 . فقد بدا للنقابة أن تصريح الأزهري يطأ جراحًا لم تندمل من تلك المواجهة ، التي حكمت فيها المحكمة العليا لصالح الحزب الشيوعي ، وجرها ذلك لمواجهة مع الأزهري رئيس مجلس السيادة . ولذا تساءل النقيب « هل هناك مخطط لضرب القضاء المدني ؟ » وانتهي بشجب تصريح الأزهري وهدد بتوقف المحامين عن العمل متضامنين مع القضاة .

توج حل الحزب الشيوعي في 1965 حملة لحلف إسلامي ناشط في تحجيم ذلك الحزب ونجمه الصاعد بعد ثورة أكتوبر 1964 . وقد رتب الإخوان المسلمون هذا الحلف من خلال تنظيمهم الجبهوي ، جبهة الميثاق الإسلامي ، التي كان يرأسها مولانا محجوب عثمان إسحاق ، قاضي القضاة الأسبق ، بأناه وشراسة . وضم هذا

الحلف الأحزاب الطائفية السياسية مثل حزب الأمة وحزب الأزهري ، الوطني الاتحادي ، الذي كان منفصلاً في ذلك الوقت عن طائفة الختمية (التي استقلت بتعبيرها السياسي : حزب الشعب الديمقراطي) والطرق الصوفية ورجال الدين . وركز الإخوان على كسب الأزهري ذوى النفوذ الواسع بين جماهير المدن وللكيد لحزب الشعب الديمقراطي الذي دار آنذاك في فلك سياسي مع الشيوعيين . فقد كان للأزهري ما يخشاه من تزايد نفوذ الشيوعيين بين جماهيره في المدن مواقع سنده ومدده . فاستصدر الإخوان مثلاً بيانًا من الأزهري يكفر فيه الشيوعيين .

لم يطمع الحلف الإسلامي في أكثر من الحد من نفوذ الحزب الشيوعي غير أن الفرصة ، ممثلة في ما عرف بعد « بحادث معهد المعلمين العالي » 1965 وفرت لهم فوق ذلك بكثير وهو حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان . وقعت تلك الحادثة في ندوة عن المرأة في معهد المعلمين العالي (كلية التربية التابعة لجامعة الخرطوم حاليًا) بمدينة أم درمان . ففي تلك الندوة وقف طالب قيل انه عَرّف نفسه بأنه شيوعي (في حين أنكره الحزب ثلاثًا ونسبة إلى جماعة منشقة عليه هي « القيادة الثورية ») وأشار إلى حادثة الإفك القرآنية ليدلل على قدم البغاء في التاريخ وتسربه حتى إلى بيت النبي صلى الله عليه وسلم . ويقول عبد الوهاب الأفندي إن أكثر قادة الإخوان لم يفطنوا إلى الاحتمالات السياسية بعيدة المدى لهذه الحادثة وربما اكتفوا وقتها بإعادة القول عن كفر الشيوعيين . غير أن واحدًا منهم هو علي عبد الله يعقوب ، وهو من قلائل خريجي الأزهر بين قيادة الإخوان وأمين عام منظمتهم للشباب ، والذي ساءه سوء تقدير زملائه لسياسات هذه الحادثة وآثارها المزلزلة المتوقعة على الحزب الشيوعي ، اتجه إلى العلماء وزعماء الطرق ، الذين يعبق نهارهم وليلهم بقدوة الرسول وسيرته ، ليكون منهم مؤتمرًا للدفاع عن العقيدة . واستنفر المؤتمر القضاة والعلماء ومدرسي الدين الإسلامي ليستنكروا الحادث ، ولبيان ردة الطالب شاتم الرسول ، وخطر الإلحاد الشيوعي على قوام الدين . وأصدرت الهيئة الشرعية العليا المكونة من وجوه المحكمة الشرعية وهيئة التدريس في الجامعة الإسلامية بعد التداول

في هرطقة الطالب بيانًا في نوفمبر 1965 بتوقيع مولانا عبد الماجد أبو قصيصة ، قاضي القضاة ، بحكم الشرع في المسألة أفتت فيه بردة الطالب وطلبت من الجمعية التأسيسية حماية عقيدة الشعب باستصدار تشريع ضد الشيوعية . كما أصدر علماء معهد أم درمان العلمي والعلماء عامة بيانات دعت إلى إعلان حكم الشريعة وتحريم المبادئ الهدامة . ودعا محمد صادق الكاروي ، وهو عالم من الإخوان المسلمين ، إلى حل الحزب الشيوعي . وتهيأ بذلك مناخ معاد للشيوعية استثمر الإخوان المسلمون في الضغط على حزب الأمة والوطني الاتحادي لتبنى إجراءات حاسمة ضد الشيوعية والشيوعيين . وسيَّر الإخوان مظاهرة إلى منزل الأزهري الذي خاطب المتظاهرين قائلاً أنه سيقود الجماهير بنفسه حتى ينحل الحزب الشيوعي إذا لم تفعل الحكومة شيئًا بهذا الخصوص . وفي إطار هذا التأجيج القوى اجتمعت الجمعية التأسيسية في 1965/11/15 لتجيز اقتراحًا يدعو الحكومة إلى تقديم مشروع قرار لحظرت ا لحزب الشيوعي . ولما كان مثل الحظر مما يخالف المادة الخامسة من الدستور المؤقت لعام 1964 ، التي تكفل حرية التعبير والتنظيم ، فقد عدلت الجمعية التأسيسية المادة ذاتها بتاريخ 11/18 وأجازت التعديل بتاريخ 12/7 . وأجازت الجمعية التأسيسية تعديلاً آخر للمادة حول شروط عضوية الجمعية جعلت من يخرق المادة الخامسة المعدلة (حظر الشيوعية) غير جدير بعضوية الجمعية التأسيسية وقد خَوَّل هذا التعديل للجمعية طرد النواب الشيوعيين .

وهذا منشأ المواجهة بين الأزهري ومحكمة الاستئناف المدنية العليا . فقد شكا الحزب الشيوعي الجمعية التأسيسية إلى القضاء بشأن حله وطرد نوابه . وقررت المحكمة العليا في أكتوبر 1966 أنه ليس من صلاحيات الجمعية التأسيسية تعديل الدستور المؤقت . وقررت محكمة المديرية المدنية أن طرد النواب الشيوعيين غير دستوري . وكان قرار المحكمة صرخة في واد . فقد رفض مجلس الوزراء أحكام المحكمة واضعًا سلطات الجمعية التأسيسية فوق كل سلطة أخرى . كما وعدت الجمعية التأسيسية أنها ستقف في وجه تنفيذ أحكام محكمة الاستئناف العليا . ولم تجد المحكمة العليا بدًا من رفع مذكرة إلى مجلس السيادة ، أعلى سلطة دستورية في البلاد

، تسأله أن يطلب من مجلس الوزراء والجمعية التأسيسية احترام قرارات المحكمة . كما طلبت أن يعتذر مجلس الوزراء عن انتهاكه للقانون حتى تسترد الهيئة القضائية هيبتها . ولم يقبل مجلس الوزراء بسحب مذكرته أو الاعتذار . من الجهة الأخرى كون مجلس السيادة لجنة ثلاثية من قانونيين من الحلف الذي حل الحزب الشيوعي وهم حسن الترابي وحسن عمر ومحمد إبراهيم خليل للاستئناس برأيهم في المسألة . وشددت اللجنة المختارة على سلطات الجمعية التأسيسية في إنشاء وتعديل القوانين ووضعت جملة خيارات أمام المجلس واضح القصد منها وهو تيسير المخرج لمجلس السيادة من الأزمة الدستورية بغير أن يناقض الحكومة أو يسترد شرعية الحزب الشيوعي . وعلى ضوء هذه النصيحة رفض مجلس السيادة مطالب المحكمة العليا في إبريل 1967 في بيان وصف فيه حكم المحكمة بأنه خاطئ من الناحية القانونية حيث جافي القواعد القانونية الدستورية المتعارفة ، ولخروج المحكمة عن الحياد - أي بالحكم لصالح خصم سياسي ، وهو مسلك لا يجعل الناس يطمئنون إلى أحكامها . وهدد القضاء المدني باستقالة القضاة ، ونفذ المحامون إضرابًا عن العمل ، واستقال رئيس القضاء ، بابكر عوض الله ، احتجاجاً على ممالاة مجلس السيادة للحكومة على حساب هيبة القانون والقضائية . وتوصلت مساعي الخير أخيرًا بحل وسط مفاده أن تستأنف الحكومة قرار محكمة المديرية حول طرد النواب الشيوعيين وأن يجدد مجلس السيادة احترامه للقضائية .

لقد أصاب الأزهري من مواجهته مع المحكمة العليا في عامي 1966 و 1976رشاش كثير لابد أن شيئًا منه بقي معه حتى وقفته تلك في العيد التي ربط فيها بين تغيير هيكل القضائية ، حيث يسود الشيوعيون والمدنيون ، وتغيير أصل القانون ذاته : أي تحكيم الشرع بدلاً عن القوانين الوضعية . وقد بدت مناسبة ذلك المنهج لأزهري بخاصة بعد أن فرغ لتوه من التسوية بين القضاءين الشرعي والمدني في المكافأة والاختصاص لأول مرة في تاريخ القضائية . وتعليق نقيب المحامين على تصريح الأزهري في العيد ، والذي ورد في خبر المواجهة أعلاه ، ليدل على أية حال أن خصوم الأزهري في جهة القانون المدني مازالوا يذكرون له كيدًا مضى ويخشون من كيد جديد .

وتجدر الإشارة هنا أن الأزهري الذي وقف وقفته في عيد الأضحى 1968 ليدعوا إلى تطبيق الشريعة ليس هو ذات الأزهري الذي رأينا اندفاعه في معاداة الشيوعية وتحكيم الشرع في عام 1965 .ولم تكن تلك الجولة مع المحكمة العليا هي الأولى والأخيرة للأزهري مع تلك المحكمة . فقد اشتكاه رفاق الأمس من الحلف الإسلامي العريق إلى محكمة الاستئناف العليا بتهمة خرق الدستور لحله الجمعية التأسيسية في 7 فبراير 1968 . وكان الأزهري قد فقد حماسته لإقرار الدستور الإسلامي على منهج الحركة الإسلامية وارتد إلي موقف الأحزاب التقليدية المشهور من الدستور الإسلامي الذي يجادل أن حين ذلك الدستور سيحين حين نفرغ من حل مشاكل البلد الرئيسية . والمعلوم أن الإخوان المسلمين يدعون أنه لا حل لتلك المشاكل بغير إطار الدستور الإسلامي .وهكذا تحول الأزهري في دفعة للدستور الإسلامي من عقائدية وحركية الإخوان المسلمين إلى طريقته المسوفة التي يتفادى بها تنفيذ الأمر بالإلحاح الخطابي عليه .

فقد جدت على أطراف الحلف الإسلامي مستجدات : فقد انقسم حزب الأمة إلى جناح بزعامة الصادق المهدى وآخر بزعامة عمه الإمام الهادي ، وشكل الأزهري حكومة بزعامة الصادق المهدى في 1966/7/26 حيناً ثم مال عنه لعمه ليسقط حكومة الصادق في 15 مايو 1967 وليشكل حكومة برئاسة محمد أحمد محجوب . وخرج الصادق لينضم إلى حلف ساخط من الإخوان المسلمين ونواب جنوب السودان وسائر التجمعات الإقليمية الأخرى سماه بـ « مؤتمر القوى الجديدة » . ولما خشي الأزهري والمحجوب من إجازة الدستور الإسلامي بشروط الصادق والإخوان اتفق الحزبان الحاكمان على أن يستقيل أعضاؤهما في الجمعية حتى تفقد الجمعية نصابها وشرعيتها مما يستدعى حلها لإجراء انتخابات جديدة . وعليه حل الأزهري ، بوصفه رئيس مجلس السيادة ، الجمعية التأسيسية ودعا إلى انتخابات جديدة . واحتج مؤتمر القوى الجديدة وشكا مجلس السيادة إلى المحكمة . وقبيل انتخابات أبريل 1968 اتجه حزب الأزهري (الوطني الاتحادي) مع حزب الختمية (الشعب الديمقراطي) ليشكلا مرة أخرى حزبهما الأوسع : الاتحادي الديمقراطي . وفاز الأزهري بنصيب الأسد من

النـواب وتحـالف مـع جنـاح الإمـام الهـادي فـي حـزب الأمـة مـرة أخـرى . واسـتمر الأزهري في نفوره من جماعة الإخوان المسلمين التي بدت له كالخطر التالي على نفوذه في المدن ، وراح يسحب من تأييده لمسودة دستور 1968 التي دعت إلى تحكيم الشريعة ، ويماطل في تفويض لجنة أخرى لتنظر في تلك المسودة .وفي عام 1968 كانت علاقة الأزهري مع الإخوان المسلمين قد بلغت أدنى درجاتها حتى أنه وصف جبهة الميثاق الإسلامي ، في قول عبد الوهاب الأفندي ، بأنها فرع من حزب الأمة .

استقبل الصادق المهدى والترابي تصريح الأزهري المثير عن الشرع والقضائية في عيد الأضحى باستثقال وميل واضح لتصويب الخطأ فيه . فقد عدد الصادق الأوهام التـي حواهـا تصـريح الأزهـري مثـل أن القضـاة الشـرعيين فـي ظـل الشـريعة هـم المشرعون للجهاز التنفيذي وأن الدستور الإسلامي يعنى إلغاء تشريع القوانين لأن القضاة سيرجعون رأسًا للكتاب والسنة (الصحافة 1968/12/24) وقال الترابي إن من شأن مسودة دستور 1967 ، التي سنرى الأزهري يتراجع بشكل غير منظم عنها على أن حزبه شارك في إعدادها ، أن تزيل الثنائية في القضائية لأنها توحد القضاء في نظام متحد يتفرق في الاختصاصات (الصحافة 24 ديسمبر 1968) . وحتى القضاء الشرعي ، الذي نعم بالمساواة مع القضاء المدني واكتفي بها حامدًا شاكرًا ، لم يتحمس لدعوة الأزهري حين نفي الشيخ عوض الله صالح ، مفتى الديار السودانية ، أن تكون محكمة الاستئناف الشرعية قد اجتمعت لمناقشة تصريح الأزهري قائلاً إن مشكلة القضاء لا تستقيم فهمًا علىأساس رئاسة القضاء الشرعي أو المدني بل يجب أن تناقش على أنها مشكلة القضاء ككل (الصحافة 1968/12/26) .

وأعاد الرئيس نميري انتاج واقعة الأزهري والقضائية في زمان آخر ومكان آخر . فقد وقف نميري في يونيو 1983 خطيبًا في افتتاح محكمة الفاشر ، حاضرة إقليم دارفور ، ليعلن أنه سيحمل لواء ثورة تشريعية للعدالة الناجزة تطهر العدالة من المخمورين والمرتشين والمقامرين متهمًا القضاة بالتقصير في الواجب وإهدار حقوق المواطنين بعدم البت السريع في القضايا . وأنجز النميري ما وعد . ففي سبتمبر من نفس العام أصدر قوانين الشريعة الإسلامية ، التي عرفت بين خصومها بـ « قوانين

سبتمبر » . وهكذا نجح نميرى في تحقيق ما عجز عنه الأزهري أو ما لم يطل به المقام لتحقيقه وهو تغيير هيكل القضائية بتغيير أصول قوانينها . وسنرى في حالة نميري كما رأينا عند الأزهري ، الطريقة التي يتسلل حاكم من حصار سياسات القضائية إلى رحاب السياسة الشرعية .

سبقت كلمة النميري في الفاشر وتلتها مواقف سياسية ومهنية ونقابية للقضاة معارضة لنميري. وجدير بالذكر هنا أن القضائية لم تعد منقسمة على نفسها كعهدنا بها على زمن الأزهري . فقانون السلطة القضائية لسنة 1972 جعل منها هيئة واحدة وإن لم ينجح باتفاق القضاة أنفسهم في مسح الحدود المهنية والنقابية بين القضاة المدنيين والشرعيين . ولذا كان القضاة الأكثر انشغالاً بمواجهة نميري هم القضاة المدنيون . فقد استقال في 1980 مائتا قاض (80% من جملة صغار القضاة) للفت نظر الحكومة لتعالج تردي بيئة العدالة ، مثل انهيار مراكز التوثيق والسجلات ، ونقص معدات المحاكم . وقد وجه نميري رئيس القضاء بقبول الاستقالات وهو رأي لم يستصوبه عبد الماجد حامد خليل، نائب رئيس الجمهورية ، أو رئيس القضاء ، لانعكاسه السيء على سمعة البلاد .

أغضبت كلمة النميري في الفاشر القضاة وتضامن معهم المحامون وطلبوا من نميري ألا يعزل القضاة إلا وفق المعايير القانونية والأعراف الدستورية . ولم يتزحزح نميري عن موقفه من القضاة . غير أنه عمل على احتواء الأزمة بتكوين لجان تنظر في إصلاح القضاء ومنها اللجنة القومية لتنفيذ استراتيجية العدالة الناجزة وأخرى لدراسة ظروف شروط العمل بالنسبة للقضاء وثالثة تنظر في قضايا التعليم القانوني . ولم ينتظر النميري ثمرة شغل هذه اللجان فأعلن حكم الشريعة بليل بقانون أعده على عجل ثلاثة قانونيين قال منصور خالد في التهوين بهما أنهما « رجلان وامرأة » .

ويشبه موقف نميري موقف الأزهري في أمرين :

أولهما : كلاهما أراد أن يكون هذا التحول التاريخي إلى الشريعة عملاً خالصًا له يستبعد منه الإخوان المسلمين ، الذين لهم الريادة في باب حكم الشرع . فقد رأينا الأزهري يستقل بمنبره للشريعة الإسلامية بعد أن خاصم الإخوان المسلمين الذين رأيناهم عولوا على نفوذه الواسع للقضاء على الحزب الشيوعي في إطار استراتيجية طويلة النفس لحاكمية الشريعة . ومن جهة نميري فقد كان مجلس شعبه يماطل حتى في إجازة القوانين الإسلامية المتدرجة المتلطفة التي صدرت عن اللجنة القومية لمراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة التي كونها النميري في 1978 وترأسها حسن الترابي خشية أن يؤدى تطبيقها إلى إرباك مألوف المعاملات في الدولة وبين الناس . وقد ألغى نميري قرار مجلس بلدي أم درمان بتحريم الخمور في المدينة وصدرت عن نميري أكثر من عبارة يفتح بها باب تحول حكمه إلى الإسلام إلى الجميع ليزيل شبهة احتكار الإخوان المسلمين له . ولذا صح تساؤل منصور خالد: كيف نفسر انتقال نميري الدرامي من محطة مراجعة القوانين لتتماشى الشريعة في 1978 (وهي المراجعة التي أخذت في الاعتبار القوانين الموروثة من عهد الاستعمار) إلى قوانين سبتمبر 1983 الإسلامية ، التي اعتبرت تلك القوانين الموروثة رجسًا ، وقد رد منصور خالد هذا التحول إلى مواجهة القضاء لنميري .

لكي يبعد نميري الإخوان المسلمين ، الذين لم يكن أفقهم الإسلامي قد تخطى القوانين المراجعة لتماشى الشريعة ، عن كل فضل في تحوله الإسلامي جعل صياغة قوانينه السبتمبرية إلى جماعة من القانونيين من ذوي الأصول والسند الصوفي مشددًا عليهم في إخفاء مهمتهم عن الناس وعلى رأسهم حسن الترابي ، مستشاره القانوني . و « تطرف » نميري هذا بشأن الإسلام في حلفه مع الإخوان المسلمين شبيه بتطرفه حيال التأميم والمصادرة في 1970 حين كان حليفًا للشيوعيين . فقد ظاهره المنشقون على الحزب الشيوعي ، بقيادة أحمد سليمان ، وزير الاقتصاد والتخطيط ، لسبقه الحزب في تحقيق التأميم . وهو سبق وصفه منصور خالد بأنه سبق مدمر أراد به نميري الفوز على الحزب في حلبة من حلبات الأيديولوجية والسياسة . ولهذا لم تقم هذه التأميمات على دراسات اقتصادية أو سياسية أو حتى ورقة هادية ترشد إلى منطقها وغاياتها . فشمل التأميم المطاعم ودور السينما وحوانيت الستائر والأغطية .

ومثل هذه المخاطرات المبتكرة ، في رأي منصور خالد ، مما يشبع أشواق نميري للإثارة .فما أراد من التأميم إلا تحلية خطابه في العيد الثاني لثورة مايو . فنميري يمشي بأفكار الآخرين إلى الحافة ويضطرهم ، من موقع السلطة ، أن يتداركوا أنفسهم ويطاردوا أفكارهم الهاربة .

ثانيهما : جاء صدام الأزهري ونميري مع القضاء ، أي مع حراس القانون السائد ، في مطلب كل منهما لبسط سلطانه الفردي فوق الجميع .فقد حول الأزهري بدخوله مجلس السيادة في مايو 1965 منصب رئاسة المجلس الدورية إلى رئاسة ثابتة تولاها هو . وظل يعمل بدأب ليجعل من هذه الرئاسة الدائمة مركز قوة يترقى بها لتصبح رئاسة فعلية للجمهورية . ففي أكتوبر 1965 تصادم مع المحجوب ، رئيس الوزراء ، حول من يمثل السودان في مؤتمر القمة الأفريقي بأكرا . وقد عاقب الأزهري المحجوب على عناده في تمسكه بحقه الدستوري في تمثيل السودان بأن طلب من نواب حزبه الاستقالة وطرح صوت ثقة في وزارة المحجوب انتهي إلى إسقاطها . ومن الجهة الأخرى لم يكف نميري ، رئيس الجمهورية ، من تعديل الدستور كلما ضاق على غرائزه في الاستبداد بالحكم والبقاء فيه . فعلى سبيل المثال استصحب انقلاب نميري الإسلامي في 1983 تعديلات على دستور 1973 جعلته إمامًا لا رئيسًا للجمهورية في دراج معنى الخيرة . فقد استنت هذه التعديلات الإمامة والبيعة بدلاً عن الاستفتاء وجعلت له الحكم مدى الحياة بدلاً عن الولايات الموقوته (كان في ثالث ولاياته آنذاك) . وقضت تلك التعديلات الدستورية بحكمه من القبر أي أن يوصي بخليفة من بعده . وهي تعديلات اشتهاها واضطر إلى تلطيفها ضمن تعديلات أخرى في الدستور ليجيزها مجلس الشعب . ولم يقبل مجلس الشعب بها فعطل نميري دورة انعقاده .

لم يكن الأزهري أو النميري في شهوتهما للسلطان الفردي بحاجة إلى التذكير « بنقة » الدستور، التي هي حيلة خصومهما ، ولا بشبح محكمة الاستئناف العليا . ولذا تحولا إلى تكتيك سماه منصور خالد ، وهو يتحدث عن حالة نميري ، بـ « الانقضاضة

» وهو تكتيك « الإرباك وتغيير الفرس في حومة السباق » . والانقضاضة هي قلب المناضد عليهم أجمعين (أي خصومه والقضاة) . فإن كان الذي يتحاجون به عليه هو القانون وسيادة حكم القانون فسيجبُهم بقانون جديد ، جديد في أصوله ومنهجه التطبيقي ، لهذا فلابد من تغيير وتبديل العاملين فيه . فقد أعطت لائحة قانون مصادر التشريع وقانون القضائية نميري الحق في تعيين وفصل وترقية القضاة كما شاء . وأعطاه قانون الأمن المعدل ، المتضمن في القانون الجنائي ، حق خلق محاكم خاصة لمحاكمة من خرجوا على أمن الدولة .

ثالثهما : سعى كلاهما إلى استثمار سياسات القضائية متوسلاً إلى حلفاء من القضاة الشرعيين . قد التمس الأزهري من السامعين تصديق عزمه على تحقيق الدستور الإسلامي بإشارته إلى حضور الشيخ أبو قصيصة ، قاضي القضاة ، بين الحضور شاهدًا على الخطوة التمهيدية الأولى لهذا العزم ألا وهي مساواة القضاة الشرعيين بالمدنيين في أحكامهم وتنفيذها وفي شروط خدمتهم . وواضح كما سلف القول أن القضاة الشرعيين ارتاحوا إلى استقلالهم عن القضاء المدني وسطوته وهم أميل لوقتهم لدى خطبة الأزهري إلى الدعة السياسية راغبين عن خوض نار معارك تشغلهم عن اجتناء ثمرة صراع المساواة الذي دام قرابة القرن . وكان نميري يتحدث إلى قضائية مندمجة مطمئنة إلى تنوع الاختصاص في الوحدة . فحتى عام 1991 كان مولانا الجزولي ، في حديثه إليّ يعتقد أن اختصاص قضاء الأسرة هام ولا ينبغي أن يشوش على قاضيه باختصاصات أخرى . ومع ذلك ظلت طائفة القضاة الشرعيين متحرجة من مظاهر تغول القضاة المدنيين على الترقيات القضائية . وهو تغول اضطر القضاة الشرعيين إلى إضراب لاحق في عام 1987 .

ولم يخرج لنميري قضاة شريعة بحق إلا حين دعم قوانينه السبتمبرية بحالة الطوارئ ومحاكم العدالة الناجزة . فقد خرج له د. المكاشفي طه الكباشي ومحمد حاج نور والمهلاوي الذين ، في قول منصور خالد ، خرجوا من « حمأة الخمول » ديناصورات تدب من متحف التاريخ الطبيعي .ولم يأت هذا الفريق من قضاة محاكم العدالة الناجزة من قسم الشريعة في القضائية . فقد بدأ د. المكاشفي ود. إبراهيم خالد

المهدي وحاج نور قضاة شرعيين وتحولوا إلى التدريس في الجامعات بينما تحول المهلاوي من القضاء الشرعي إلى القضاء المدني في آخر السبعينات . وربما كانت هجرتهم من القضاء الشرعي طلبًا للرفعة من موضع ذلة مهينة كما رأينا . وربما كانت عودتهم إلى سدة القضاء بشريعتهم المهجورة هي الفتح المبين . ولارتباط بعض هؤلاء القضاة بحركة الإخوان المسلمين كان هؤلاء القضاة ، الذين نشؤوا في محنة ومحدودية القضاة والتشريع الإسلامي سياسيين أكثر منهم مهنيين .وقد اضطر نميري إلى الاستغناء عنهم حين بدؤوا النظر في قضايا طالت بعض رموز النظام وممارستهم الفاسدة . وتفصيل هذا الجانب الخفي من محاكم نميري الناجزة مما ورد في كتاب الدكتور المكاشفي طه الكباشي المُعنْون تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة (1986) .

الفصل الثالث

الشريعة التقدمية ، الحداثة الرجعية

سنوالي في هذه الكلمة الأخيرة عن القضائية عرض وتفصيل ما أتفق لنا في هذا المبحث من أن الاستعمار قد حال بين الشريعة والخوض في ابتلاء الحداثة التي جاء بها على فوهات المدافع . فقد بلغنا الاستعمار الإنجليزي ، كما سبق القول ، بعد طول مكث في الهند كان قرر خلالها أن الشريعة الإسلامية وكافة أعراف النحل الهندية قاصرة عن التحديث أو مصادمة له . وستكون زاوية نظرنا هنا الحدس بما كان سيقع لنا من قانون في السودان لو وثق الاستعمار بأن الشريعة أهل للحداثة بما انطوت عليه من إرث قانوني صالح ، ولو أنه اطمأن إلى أن بعض تشريعاتها المثيرة لاعتراض المحدثين مما ربما تكفلت الشريعة نفسها ، سماحة منها ، بتعطيلها أو تأويلها من خلال خطابها وجدلها الخاصين . فهذا الشغل التشريعي المستقل الذي يقوم به الفقهاء أصالة عن أنفسهم ، في التزام مجتهد بشريعتهم ، مما كان سيرفع الحرج عن خطط تحديث الشريعة في ظل دولة الاستعمار الكافرة . ولو لقيت الشريعة هذا المضمار الطليق نسبيًا للاجتهاد في خاصة قومها وشرعهم ، تبْتلى الحداثة وتُبْتلى بها ، لما انتهت إلى هذا التقليد القانوني الخلافي الذي نراه اليوم يصطرع حوله أهل الحداثة والتقليد وغيرهما اصطراعًا مخلاً .

برغم إدراك كارولين فلوهر - لوبان أن الشريعة ، كقانون للأسرة ، قد خضعت لأنواع من التقييد في ظل الاستعمار إلا أنها استحسنت كون الإنجليز اعترفوا بها « كنظام قانوني مستقل ذي ذاتية خاصة » . فلم تكن للشريعة هذه الميزة في مستعمرات بريطانية أخرى حيث عدها الإنجليز نوعًا من أنواع عوائد الأهالي وأعرافهم . أما في السودان فقد تمتعت الشريعة ، في قول فلوهر - لوبان ، « بشبه استقلال » في التشريع والتقاضي . وبرغم ما يكون شاب تقدير فلوهر - لوبان هذا من تهوين للتأثير السلبي

من الاستعمار على الشريعة ، إلا أنه تقدير قادها إلى الثناء على هذا النشاط القانوني الشرعي السوداني كتقليد تضمن تفكيرًا تقدميًا وجرى تطبيقه بصورة إنسانية . ومع ذلك فإن فلوهر - لوبان تدرك أنه كانت ثمة حدود لميل الاستعمار لإرخاء العنان للشريعة كنظام قانوني . فالدليل قائم، كما تقول ، على أن البريطانيين مارسوا ضغطًا عظيمًا على الشريعة لمراجعة أو إصلاح قوانينها الموصوفة بمجافاة التحضر مثل الرق ، وزواج القُصر ، وبيت الطاعة .

وسيلقي هذا الفصل نظرة عامة على التقليد الثقافي الشرعي السوداني من حيث ابتلائه بالحداثة في شروطها الاستعمارية في دولة الاستعمار أو وريثاتها . وقد أخذت الريبة هذه الحداثة من الشريعة كل مأخذ واتهمت أصولها بأنها مما لا يسع لنداءات العصر . وهي ظنون تبطأت بالشريعة من سبر غور الحداثة واستصحابها على وجه مستقيم . وسنعرض مع ذلك لتشريعات المحاكم الشرعية بشأن المرأة والرق ، و هي مظان حرج الشريعة الأكبر ، لنرى كيف أن استحقار قانونها واستضعاف قضاتها لم يحل دونها ودون أن تنصر المرأة ما وسعها وأن تشرع لحالة الحرية الأصل في الإنسان بغير لجاج . وسنرى أن ما قصرت الشريعة عن تحقيقه في هذه المضامير مما يمكن رده إلى سوء الظن بها والكيد لها لا لعيب في قانونها أو في كفاءة قضاتها .

الرق : رمى الاستعمار الشريعة بدائه وانسل

كان موقف الاستعمار من الشريعة في أمرين أحلاهما مر . فقد كان يريد من جهة أن يرضي ولاة الشأن في بريطانيا الذين يريدون للرق أن يلغى جملة واحدة وفورًا حسب منطوق المهمة الاستعمارية المعروفة من تمدين للأهالي ونزع التوحش عنهم . وكان من بين موظفي حكومة السودان الإنجليز أنفسهم من عينه على أداء الحكومة في هذا الخصوص . فقد اشتكى مفتش زراعة بقرية الباوقة بشمال السودان عام 1923 - 1924 الحكومة السودانية إلى عصبة محاربة الرقيق بصورة إلى عصبة الأمم ، لأنها تقاعست عن إلغاء الرق كما تشتهي دوائر لوبي محاربة الرق المتنفذة في بريطانيا . أما حكومة السودان ، من الجهة الأخرى ، فقد تحكمت في خطواتها لإلغاء الرق ضرورات الإدارة . فقد خشيت الحكومة أن يؤدى الإلغاء الشامل المعجل للرق إلى ضعضعة سلطانها في بلد يقوم اقتصاده على الزراعة ، التي يقوم بها الرقيق . وكان

أكثر ما ضاقت به الحكومة هو قلم محاربة الرقيق الذي أنشأته الحكومة الإنجليزية في مصر . وأصبح القلم ، وهو في معزل عن تأثير الخرطوم ، رقيبًا أحصى للحكومة كل خطوة ارتدت فيها عن الحرب الدقيقة للرق . وكان السير ونجت ، الحاكم العام للسودان ، يتحايل على قلم الرق . فقد تعذر عن هذه الحرب المستقيمة للرق بالتلويح بخطر حركات « النبي عيسى » ، التي تعقب المهدي في التقليد الإسلامي ، والتي تتالت في الاندلاع في وجه الإدارة الاستعمارية . وعزا ونجت نشوء هذه الحركات إلى غلواء نشاط قلم الرقيق الذي اتهمه بأنه يريد إرضاء « قاعة إكستر » التي هي معقل لوبي محاربة الرق في لندن . وكان ونجت للقلم بالمرصاد لا يني يربط لمشروعات القلم لإفشالها . فقد أفشل مشروعه لإنشاء بيوت يأوي إليها الرقيق الذي تحرر قبل أن يبدأ في عمر متأخر حياة الحرية الصعبة لمن لم يبدأ بها في الصغر . وانتهى صراع ونجت وقلم الرقيق بهزيمة الأخير الذي جاء في 1910 منقولاً حسيرًا كسيرًا إلى الخرطوم كمصلحة من مصالح الحكومة العادية .

ووقعت الشريعة ضحية لهذه السياسة الاستعمارية « الانتهازية » حيال الرق . ولما لم تكن الحكومة في عجلة من أمرها بشأن إلغاء الرق فقد خولت الحكومة القضاة الشرعيين أن ينصحوا الرقيق بالعودة إلى أسيادهم لقاء ضمان أن يلقوا معاملة حسنة . وكان بوسع هؤلاء القضاء استخدام العصا بجانب الجزرة مع هؤلاء الرقيق مثل تهديدهم بالحبس في السجن بتهمة التشرد .

كما درس أحمد العوض سكنجا مسألة تحرير النساء الخدم وخلص بجدارة إلى أنه قد نشأ في واقع الأمر - من جراء تراخي الإدارة البريطانية في إلغاء الرق بصورة تامة - حلف وثيق بين الرجال المُسْتعْمِرين في الحكومة والرجال المستعمَرين من ملاك الرقيق أدى إلى البطء في إجراءات تحرير أولئك التعيسات . فقد أراد الأهالي من أسياد الرقيق الاحتفاظ بجواريهم وبعبيدهم للعمل الزراعي في حين خشي المستعمرون أنه إذا تحررت هؤلاء النساء والرجال فسينطلقون من عقال العبودية ويهيمون على وجوههم في المجتمع وسيشكلون خطرًا على الأمن والأخلاق .

رأى المستعمرون أن الشريعة مما شرع للرق كممارسة قانونية . ومع ذلك رأوا أن يغضوا الطرف عن هذا الجانب من الشريعة الذي يتعارض مع مهمتهم التمدينية

المزعومة . ولم يحملها المستعمرون على تعطيل هذا الجانب في تشريعاتها إلا بمقدار . وتبنى الإنجليز عدة طرق للتأقلم على هذا النهج الانتهازي من تفادي تقحم الرق . فهم قد حجروا على المحاكم الشريعة النظر في جملة من القضايا التي للرق أو الرقيق فيها طرف . فقد وجهت الإدارة الاستعمارية قضاة الشرع منذ عام 1907 ألا يشملوا الرقيق ضمن التركات المعروضة على محاكمهم . كما استبعد الإنجليز المحكمة الشرعية من النظر في القضايا التي قد تنشأ بين الورثة حول ملكية رقيق ما رضي أن يبقى مع أسرة سيده المتوفى . من الجهة الأخرى اختصت الحكومة المفتشين الإنجليز ، دون قضاة الشرع ، بنظر القضايا التي يرفعها الجنود يطالبون برد أخت أو قريبة من ربقة الرق . واختصر دور القضاة الشرعيين في مثل هذه القضايا على الشهادة بمصداقية قسائم الزواج التي تقدم بها الأطراف . كما سألت الحكومة مديري المديريات أن يحكموا دون غيرهم في القضايا التي يطلب فيها سيد رقيق أن يرث رقيقه المتوفى . وجرى توجيه المحاكم الشرعية في 1919 أن تعتبر الحرية هي الوضع الشرعي حين تنظر في قضايا الزواج والولاية على القصر . ولم يثبت عن القضاة مقاومة لهذه الإجراءات تجيز لنا وصمهم أو وصم الشريعة بالتعلق العقدي بفقه ولى زمانه .

لقد تبنى القضاة سياسة إلغاء الرق متى ما عرضت المسألة أمامهم ومتى ما تمتعوا بحرية إصدار قوانينهم المخصوصة لمعالجتها . ففي وقت باكر في 1902 وجه قاضي القضاة محاكم الشريعة أن تحتاط وتحذر وتدقق في الإثبات حين تنظر في قضية يدعي فيها رجل أن جاريته هي زوجته أيضًا . فقد وجه قاضي القضاة المحكمة أن تنظر بعناية لتتأكد من صحة أوراق عتقه لها وزواجه بها ومن جهة مقدم الصداق ومتأخره خاصة . فإذا صحت للمحكمة هذه الأوراق حكمت له مُحَرِجة عليه ، بعد أن تقدر له مقدار تكلفة معيشتها ، أن يحسن إليها . علاوة على أن المنشور الشرعي رقم 2 ، الصادر في حوالى 1902 ، قرر أنه لا يمكن لرجل أن يدعي ملكية خادمته التي جرى منحها ورقة الحرية . وجاءت بعض هذه المنشورات بما يخالف صريح الشريعة . فالمنشور رقم 7 ، الصادر حوالى 1906 ، أعطى الرقيق الحق في وراثة أسيادهم .

كان قضاة الشرع راغبين في التعاون البناء مع الإنجليز لتنفيذ سياسة إلغاء الرق . فقد أدرك هؤلاء القضاة أمرين أثنين إدراكًا جيدًا . الأول وهو أن الرق قانوني في

شريعتهم مهما تلطفنا في أمره . والأمر الثاني أن حيلتهما القانونية قليلة جدًا في وجود الاستعمار وسطوته . فقد قبلوا من جانبهم ، مكرهين بالطبع ، أن تقتصر الشريعة على قضاء الأسرة . والحق أنه لم يكن لهم رأيًا في ذلك. فقد جرى تعليمهم وتدريبهم وتعيينهم في سلك القضاء على أنهم قضاة أحوال شخصية لا غير . ولم يشاكسوا الدولة في ترتيباتها ، التي تقدم فيها رجلاً وتجر أخرى ، لإلغاء الرق . وأخذوا في التشريع لذلك الإلغاء المتراخي وإضفاء مباركة الشريعة له . فقد قبلوا بغير ضجر أن تصدر تشريعاتهم باعتبار أن الحرية هي الوضع الطبيعي للناس . وكانت أسطع عبارة شرعية تضمنت هذا الاعتبار هو الحكم رقم 65 لعام 1902 الذي أصدره القاضي محمد الحضري، قاضي شرعي دنقلا . وظل القضاة يأخذون بهذا الاعتبار والحكم حتى وقت متأخر من عام 1983 و 1984 في القضايا القليلة التي تواقح فيها مدعوون بطلب حقوق مترتبة على حالة الرق مثل الذي طلب وراثة متوفٍ لأن أباه كان يمتلك أم المتوفي وتسمى به (جريدة آخر خبر 7.24 . 1995) . غير أن باحثا حجة في القانون مثل الدكتور عبد الله النعيم ما يزال يرى إلغاء الرق هو إنجاز أملاه القانون الاستعمار العلماني وأن الشريعة في السودان لم تعتبر مسألة الرق بجدية أومثابرة.

ولم يمنع استمزاج القضاة الشرعيين لمقتضى الحداثة أن يرسموا بقوة الخط الفاصل بين شريعتهم والحادثات التي قد تفسد منطق الشريعة أو تطيح به . وكثيرًا ما أبانوا بصورة مقنعة عن منطق شريعتهم وكيفية الولاء له في خضم الحادثات . فقد عبر قاضي القضاة في رسالة إلى السكرتير القضائي عن عدم ارتياحه للصدام الناشيء بين الحقوق التي تمتع بها الأرقاء السابقون ممن نالوا ورقة الحرية ، وبين عقود الزواج الإسلامية . وكان أكثر همه أن الجارية التي تحررت عن طريق مثل تلك الورقة ربما اعترفت بأنها كانت من ضمن ما ملكت أيمان سيدها المعروف في حين تكذب أبوته لولدها . وهو تكذيب يترتب عليه أن يصبح هذا الولد ابن سفاح وهو وضع منكر في الشريعة التي أصل منطقها تنظيم العلائق الجنسية بصورة توصد الباب نهائيًا أمام وضعية السفاحية . ولذا فالشريعة بإطلاق تحكم للأب متى أدعى بنيه عن زواج ما . فأخشى ما يخشاه قاضي القضاة أن تستغل ورقة الحرية الطارئة استغلالاً سيئًا في النزاعات العائلية مما يقود إلى فوضى النسبة في عقود الزواج .

أمن رد السكرتير القضائي على وجاهة المسألة التي أثارها قاضي القضاة . غير أنه أضاف أن قول القاضي في المسألة مما يستوجب الأخذ الحذر . فشرعية البنوة ، في قول السكرتير القضائي ، هي آخر ما يطرأ على ذهن أسياد الرقيق الذين غاية همهم ادعاء بنوة جواريهم لاستغلالهم في أشغالهم الزراعية وغيرها . غير أن قاضي القضاة ظل يلح على النسبة وشرعيتها في المسألة . وحين يئس من قبول الإنجليز لحجته مال في 1926 لإعفاء محاكمه الشرعية من النظر في نزاعات أبوة ولد الجواري بالكلية . فاختصاص المحكمة ، في نظر قاضي القضاة ، هو الأولاد الشرعيون ولا نظر لها في وضع لا يضع شرعية النسب نصب عينيه . غير أن الحكومة عادت للتأمين على سداد المسألة المثارة كما هو واضح في منشورين لقاضي القضاة في عامي 1926 و 1936 .

لوم المحكمة الشرعية على بطء خطى الحكومة في تحرير الرقيق هو لوم في غير موضعه إلى حد كبير . فأهل هذا الزعم ينسون أن الإنجليز أخذوا زمام مبادرة مراجعة اختصاص المحكمة الشريعة بشأن الرق . وكانت أحكام القضاة الشرعيين في هذه الجهة ثمرة لهذا الاختصاص الذي ارتضاه لهم الإنجليز . فقد استنكر أحمد العوض سكنجا مثلاً إحالة نزاعات السادة والأرقاء إلى المحكمة الشرعية التي تعكس أن القضاة اعتبروها نزاعات عائلية معتادة . وكان بوسع الإنجليز ، إذا صح منهم العزم في تحرير الرقيق ، أن يعرفوا تلك النزاعات تعريفًا مختلفًا . وهو ما لم يفعلوه . فقد كانوا هم من رغب في استبطاء تحرير الرقيق ، وبالذات النساء منهم ، خشية أن ينزلقن في حمأ الرذيلة في المدن . فلم يكن نظر القضاة في قضايا السادة والرقيق أمرًا استقلوا فيه برأي أو قرار . وكان الإنجليز قد اختاروا لهم هذا الاختصاص ولو منعوه عنهم لقبلوا به قبولهم بأمور أخرى كثيرة .

أن الدراس المنصف لابد أن ينحى باللائمة على الحكومة الإنجليزية في السودان لجرجرة أقدامها دون التحرير الشامل للرقيق . والشواهد على صدق هذه اللائمة عديدة . فقد تعللت باتقاء ثورة الأهالي العرب عليها لأنهم سيعدون التحرير الناجز للرقيق نهبًا لحقوقهم . كما شاع بين موظفي الإدارة الاستعمارية أن رق السودان ألطف وأرفق عما عداه . ومن ذلك أنهم تفادوا بصورة مستقيمة استخدام كلمة « عبد » في خطابهم وآثروا عليها كلمة « خادم منزلي » حتى يديروا بوجههم إلى الجهة الأخرى من تبعة

الإقرار بالعبودية . ولذا ربما صح القول أن جعل المحكمة الشرعية مختصة بقضايا الجواري بواسطة الإنجليز إنما كانت خطة ناسبت الإنجليز المحجمين عن إنفاذ أمر الرق إلى غايته . فقد كان بوسعهم دائمًا تبرير تباطؤهم في إنفاذ إلغاء الرق بأن الإسلام والمسلمين وشريعتهما قد قيدتا أيديهم وأبطأت بهم .

بيت الطاعة : شرعه وسياسته

لم يجد مبدأ بيت الطاعة ، الذي يخول للمحكمة رد الزوجة الناشز إلى بيت الزوجية ، قبولاً من الإنجليز . وأصدروا توجيههم للسلطات المدنية والإدارية في القضائية ، التي كلفت بتنفيذ الأحكام التي يصدرها قضاة الشرع ، أن يمتنعوا عن تنفيذ حكم بيت الطاعة متى ما أعادوا الزوجة ثلاث مرات ومازالت تهجر بيت الزوجية . كما اعتبرت تلك السلطات وقوع حكم الطاعة متى صافحت الزوجة الزوج أمام المحاكم ولا تنشغل تلك السلطات بما يحدث متى ترك الزوجان قاعة المحكمة . واستوجب هذا التوجيه على الزوج أن يرفع قضية جديدة إذا ما هجرته زوجته بعد الإرجاع الثالث لها . ولم يقبل قاضي القضاة بقصر إرجاع الزوجة الناشز على مرات ثلاث تنفض الحكومة يدها عن المسألة بعدها . فقد احتج أن هذا القصر غير معمول به في مصر . ولا جدال أن حمل الزوجة حملاً للرجوع إلى بيت الزوج مايزال من المسائل الشائكة في زمننا وتحتاج لنظر شرعي دقيق بصير . وقد رأينا قبسًا من هذا النظر حين استقل قضاة الشرع بقسمهم ونفوا هيمنة القسم المدني بمقتضى قانون المحاكم الشرعية لعام 1967 . فقد جاءت موجاتهم بشأن هذا الإرجاع القسري حانية رصينة، كما سنرى .

كان لقضاة الشرع أيضًا نظرات اجتماعية ثاقبة في مسألة بيت الطاعة . فقد اعتقدوا أن بطريكية العائلة ، التي هي سلطة الرجال ، ربما كانت سببًا قويًا في نشوز الزوجة . ولذا كان من رأي قضاة الشرع أن الحكم ببيت الطاعة موجه بالفعل إلى هذه السلطة التي قد تفسد مابين الزوجين لخصومة لا أصل لها في سكونهم أحدهما إلى الآخر . وكان من رأيهم أن حكم الطاعة قد يخرج الزوج المتهمة بالنشوز من حرج أن ترى كمن يفضل زوجها على قبيلها . وهناك حالات عديدة دالة على سداد هذه النظرة الاجتماعية الثاقبة للقضاة الشرعيين . غير أن ما أحتج عليه قاضي القضاة بشأن

أحكام بيت الطاعة فهو عن زوجات رفضن العلاقة الزوجية بأباء وشمم على ما يظهر من نصوص القضايا المنشورة .

وصفوة القول أننا لا ينبغي نعد قضاة الشرع مجردين من الحساسية تجاه الفظاظة التي ينطوي عليها حكم بيت الطاعة . فحس أكثرهم بالحيف على النساء كان كبيرًا . وقد نصروهن كثيرًا في أحكامهم حتى سماهم الرجال ، المستنكرين لوقوفهم بجانب نسائهم ، ب « قضاة النسوان » . وسنرى عن قريب في هذا البحث جوانب من الشريعة اجتهد فيها القضاة الشرعيون اجتهادًا توافقوا فيه مع عصرهم واستحقوا ثناء من درسوا عملهم هذا . وقد نصيب فهمًا أفضل لأريحية القضاة الشرعيين إذا حملنا شكوى القضاة الشرعيين بخصوص أحكام بيت الطاعة وقصرها على ثلاث تنفيذات وغيرها محمل الاحتجاج على المحاكم المدنية الطاغية في القضائية ، التي اتفق لها تنفيذ أحكام الطاعة ، لا محمل أنه استهانة من القضاة بحقوق النساء . وليس أدل على ذلك من أنه غالبًا ما أتصل إلحاح القضاة على حكم بيت الطاعة ، الذي يسوء أهل الحداثة ، بشكواهم بطغيان القسم المدني عليهم وتنفيذه أحكام المحكمة الشرعية دونهم . ولم يشفع لهم احتجاجهم الأزلي على هذا الضيم عند المرحوم محمود محمد طه ، في خصومته الطويلة معهم ، الذي عد عجز قضاة الشرع عن تنفيذ أحكامهم نقصًا معيبًا لأنه من باب الإيمان ببعض الكتاب . وظلت الشكوى من مصادرة حق التنفيذ من المحكمة الشرعية ديدن القضاة . ففي مؤتمر عام للقضاة عام 1974 حضره الرئيس نميري ، وقد أعيد توحيد القضائية تحت سلطة رئيس القضاة المدني ، اشتكى قاض شرعي من قرار كان نميري قد أصدره بعدم تنفيذ أحكام بيت الطاعة . وقال المشتكي أن هذا يؤدي إلى إزدياد حالات النشوز التي تعلق المرأة فلا هي زوجة ولا هي طالق.

وقد مال القضاة إلى اللطف في أخذ حكم بيت الطاعة حين تمتع قسمهم باستقلاله الذاتي في إطار القضائية بفضل التعديل الدستوري في 1966 الذي جعل القسم الشرعي مسؤولاً مباشرة إلى مجلس السيادة . وكان أميز ما في قانون المحاكم الشرعية 1967 هو منح المحاكم الشرعية سلطات مدنية وجنائية لتنفيذ حكم الطاعة بموجب اللائحة الشرعية لإجراءات التنفيذ لعام 1968 . ولما أصبح تنفيذ الطاعة من اختصاص القضاة لم يستبدوا بالأمر . ولم تبدر من القضاة غلظة أو ترويعًا في إنفاذ

حكم الطاعة . فقد قضت تلك اللائحة بأن يجري تنفيذ حكم بيت الطاعة برفق بمنح المرأة التي حكم عليها بالطاعة أسبوعًا لتقبل الحكم والتهيئة لعيشها مع زوجها . فإن انقضى الأسبوع ولم تعد أمرت المحكمة باعتقالها وإعادتها بالقوة . فإذا هجرت زوجها مرة ثانية وجب على الزوج رفع قضية جديدة خلال ستة شهور من تاريخه . وهكذا لم يغير القضاة الشرعيون حين آل إليهم أمر تنفيذ ببيت الطاعة شيئًا ذا بال في الممارسة السابقة التي استنها الاستعمار . وهذه سماحة مشهودة فيمن ارتفع عن كاهله المتطفلون على خاصة أمره وشرعه .

وتجدد خطاب حكم الطاعة بعد وصول نميري للحكم في 1969 بواسطة انقلاب يساري أراد محو مكاسب الحلف الإسلامي ، الموصوف بالرجعية من خصومه ، بعيد قيام ثورة أكتوبر في 1964. وكان ضمن خسائر القضاة في حملة اليسار الانتقامية هو قرار نميري بتجميد أحكام الطاعة التي تنتظر التنفيذ . وكتب قاضي القضاة يحتج على قرار دولة نميري بشأن بيت الطاعة بأدب ثعلبي اشتهروا به في أوقات الغلب والتقية كما مر ذكره . فبعد أن أبدى القاضي استعداد محاكمه لتنفيذ إرادة الحكومة في إلغاء بيت الطاعة التمس منها بيان أمر أو أمرين . فقد نبه إلى أن أحكام بيت الطاعة فاشية في بلاد العرب والمسلمين وكأنه يريد أن يوحي أن السودان ، وهو على هامش مهمل من تلك البلدان ، إنما يأتي أمرًا إدًا بإلغاء بيت الطاعة . ونقل القاضي للحكومة أنه شرع في إلغاء تنفيذات بيت الطاعة بالفعل بعد استعراض للقضايا التي في بابه . وقد وجدها غيضًا من فيض مما ينتظر محاكمه من قضايا . وهذه طريقة ثعلبية أخرى للقول أن قرار الحكومة هو زوبعة في فنجان .

وقد استثقلت فلوهر لوبان قرار نميري بتعطيل أحكام الطاعة . فقد كانت أعجبت دائمًا بالطريقة التي تطور بها قانون الأحوال الشخصية في السودان نحو إكرام المرأة وإنصافها بمبادرة إبداعية مهنية للقضاة الشرعيين أخذت في الاعتبار شروط العصر السياسية والاجتماعية . وبناء على ذلك رأت قرار نميري أول صور التطفل من حكومة علمانية تعدل في الشريعة بغير وسيط القضاة الشرعيين . ونبهت إلى ما جره القرار من خلط وما انطوي عليه القضاة من خذلان من جرائه . وسيكون لوم القضاة الشرعيين على شكواهم من هذا القرار « التقدمي » للنميري صعبًا . فمن العسير إقناعهم « بتقدمية » هذا القرار لأنهم يردونه إلى سياق صراع طويل بينهم وبين

القضاة المدنيين . ولم يكن القرار ، في نظرهم ، صراعًا بين التقدمية والرجعية وإنما حول السلطات والموارد والميزات في القضائية الاستعمارية المزدوجة كما رأينا . وقد وقع هذا القرار الموصوف بالتقدمية في إطار حملة « ثأرية » يسارية أرادت أن ترد القضائية إلى سابق عهدها وتنتزع من القسم الشرعي استقلاليته التي نالها في 1967 كثمرة حلف سياسي آخر سبق .

الأعراف الجائرة والشريعة السمحاء

أتينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب على قناعة الإنجليز أن العرف هو أدنى لحياة أهل القبائل السودانية من الشريعة . و هي قناعة تأذى منها المجتمع الريفي . فقد ترتب عليها نشوء حلف سياسي بين رجال البطراكية الأبوية العائلية السودانية ورجال الإدارية الإنجليزية . فتفويض الإنجليز للبطراكية الرجالية ، ممثلة في الإدارة الأهلية ومحاكمها ، النظر في قضايا النساء ضد ذكور البطراكية ، كان بمثابة تنصل منهم عن النساء اللائي زعموا أنهم ما جاءوا من أقاصي الأرض إلا لتحريرهن ، ضمن طوائف أخرى ، من استبداد الرجل الشرقي . وقد سبق الحديث لنا عن هذا الحلف حين عرضنا لجرجرة الإنجليز أرجلهم دون إنفاذ إلغاء الرق لخشيتهم غضبة هذه البطراكية إذا أوذيت فيما ملكت إيمانها . وهذا تنصل وصفه الدكتور محمود محمداني بأنه « استسلام استعماري » كف به المستعمرون يدهم عن إنجاز مهمتهم التهذيبية المعلنة . وقد احتاج الإنجليز لهذا الميثاق مع الرجال المستعمرين لأنهم كانوا خاضوا حربًا صعبة ضد نظام المهدية في السودان ، ولم تذعن لهم البلاد بعد مما أخافهم من التورط في مشروعات حداثية غير مأمونة العواقب .

بوضع نساء قبائل الريف تحت رحمة الأعراف يكون الإنجليز قد أخضعوهن لقانون أقل شفقة بهن من الشريعة . ومعلوم أن البطراكية ذات مروءة مشهودة في صون بيضات خدرها ، النساء ، بمظاهرتهن على الأزواج والقيام بأمرهن وأطفالهن متى تقاعس الزوج أو هجر . غير أن هذه البطراكية لن تأذن لهن بحسم خلافاتهن الأسرية ، سواء مع بطراكياتهن أو بطراكية الزوج ، خارج منطوق العوائد التي راكمتها وتمتلك وحدها حق تفسيرها . والعادة والشريعة كثيرًا ما افترقتا بشأن حقوق النساء وغالبًا ما كانت الشريعة هي القانون الذكي المنصف للمرأة . فالمرأة محرومة

من الإرث ، الذي هو حق لها في الشريعة ، بين جماعات مسلمة كثيرة في السودان باعتبار أنها تستظل بضمان البطراكية الاجتماعي . فإذا أردت المرأة هذا الضمان كفت عن طلب الإرث تحمله إلى زوج غير مأمون العواقب . وقد بلغت هذه العقيدة البطراكية مبلغًا شائعًا حتى أن أحد الرجال قد استغرب لحكم القاضي الشرعي بإرث لأخته قائلاً أن هذا ليس من الإسلام في شيء وإنما هو إسلام بدع جاءت به الخرطوم . وقد جرى تنبيه الإدارة البريطانية لجمال الشريعة وبؤس الأعراف حيال فقه المرأة منذ 1927 حين بدأ التفكير والإعداد للإدارة الأهلية . وقد جاءت مقالة للسيد محمد أحمد أبو رنات ، الرئيس الأسبق للقضاة ، بحشد من الأعراف القبلية التي تفارق الشرع وتفتئت على النساء . فبين الجماعات السودانية من تقسم الإرث بواسطة مجلس عائلي لا تُراعى فيه الأنصبة الشرعية الإسلامية المعروفة للأبناء والبنات .

كانت المحكمة الشرعية رائدة في حفظ حقوق النساء من إفتئات البطراكية . ولم يتخلف عن هذه الريادة حتى أولئك العلماء الشرعيين المحليين الذين عينتهم الحكومة في المحاكم القبلية الأهلية تسويغًا لخطتها في التخلص من المحاكم الشرعية في الريف القبلي . و هي الخطة التي رأينا القضاة يناصبونها العداء لمنحها زعماء القبائل سلطة شرعية لم يتأهلوا لها . فقد ردت المحكمة الشرعية الإرث لإمرتين حرمتهما منه أعراف البطراكية في القضية المعروفة بورثة أحمد خضر نقد ضد ورثة نعيمة الخضر . كما حكم عالم شرعي عضو في محكمة للإدارة الأهلية ضد ممارسة لأهله لا تعترف للمرأة بحق في المال متى ما تزوجت وكان مالها مما يقتسمه أخوتها . وكانت النساء يحملن مظالمهن من العرف إلى المحاكم الشرعية أو إلى العلماء المحليين في المحاكم الشرعية . وقد حكم أحد هؤلاء العلماء ببطلان عادة حرمان المطلقة من ورثة زوجها متى مات ولم تكتمل عدتها . كما حكمت محكمة شرعية لامرأة استظلمت من عادة قبلية في المهور . فالزوجة في هذه الجماعة السودانية تعطى بعض البقر كجزء من مهرها . ولن تملك الزوجة هذه البقرات إلا إذا ولدت لبعلها . فإذا لم تلد ظلت تتمتع بلبن البقرات ووبرها من غير امتلاك لها . وتقدمت زوجة لم تلد لزوجها للمحكمة الشرعية تحتج على هذه العادة . ونظرت المحكمة في الأمر واستحسنت العادة بعد أن أبطلت اشتراط الولادة تمليك الزوجة ما هو حق لها .

ولم تكن البطراكية في الريف وغير الريف لتأذن حتى بنفاذ بعض التشريعات التقدمية للمحكمة الشرعية . فقد قضى المنشور الشرعي رقم 54 لعام 1960 أن يتأكد المأذون من أن الفتاة التي جاء لعقد زوجها راضية عن هذه الترتيب . غير أن المأذون كان سيأتي إلى فضاء عقد الزواج الذي تسيطر عليه البطراكية . ولن يجد المأذون في نفسه الشجاعة ليسأل ذكور العائلة أن يلقى فتاتهم فيستوضحها جلية الأمر . وحتى على افتراض لقائه بها ، وهو أمر بعيد ، فإنه سيجد العروس غير راغبة في الإفصاح بذات خيارها لثقل فعل ذلك تحت سمع البطراكية الصماء وبصرها. ومع أننا لم نبلغ من تقدمية التشريع رقم 54 (1960) شيئًا مذكورًا إلا أن أثره التحرري في قول ،الدكتورة دينا شيخ الدين ، قد مس النساء حتى في القرى النائية . وأهم من ذلك كله أنه قد أخاف العائلة البطراكية من أن تستهتر برغائب نسائهن بحملهن حملاً إلى الزواج بمن لا رغبة لهن فيه . فالأب ورهطه ، في قول دينا عثمان شيخ الدين، سيعملون حسابهم جيدًا لتفادي حرج أن تشق عليهم فتاتهم عصا الطاعة بالظهور في محكمة تعترض على زواج رتبوه .

كانت نساء الريف سباقات إلى اكتشاف عدل الشريعة وظلم العادة . فقد سعت إلى التماس عدل الشريعة نساء كثيرات قبل تقنين الإدارة البريطانية للإدارة الأهلية في العشرينات . وقد أحصى أبو رنات أن القاضي الشرعي بين المسيرية الحُمُر في كردفان نظر في 18% من النزاعات الأسرية في وقت باكر هو عام 1918 . وقد حملت النساء ظلامتهن حتى إلى المفتشين الإنجليز في أماكن لم تطأها بعد المحاكم الشرعية . وقد تخطين بذلك نظم أجاويد القبيلة والبطراكية المؤسسية وغير المؤسسية . فقد استغرب ريجنالد ديفز ، مفتش المركز البريطاني ذو الخبرات المميزة في الإدارة الأهلية التي صبها في كتاب عنوانه على ظهر جمل ، لدعوة أحد سادة القوم في قبيلته له أن ينظر في بعض النزاعات الأسرية بين أهله ونسائهم . وواضح من هذا أن النساء المتظلمات من عرف العشيرة قد أردن لنزاعتهن الأسرية أن تُنظر في غير محكمة العشيرة وعرفها . وأعترف هذا السيد في قومه للمستر ديفز أنه محتار في الذي التبس بنسائهم قائلاً : «تريد نساء هذه الأيام أن يتقدمن الرجال في المشي». وقد أخذت قوة

عارضة هؤلاء النساء ديفز نفسه أخذًا فقال : « ليس على وجوه النساء اللاتي جئن للطلاق من أزواجهن مسحة من استذلال أو انخذال » .

وكان صراع الشريعة والعادة مما أدركته النساء ونفذ إلى وعيهن بالعدل وألهم طلبهن له . وكاد حكمٌ في نزاع أسري ما أن يتسبب في تعكير صفو الأمن، لأن مفتش المركز قد أخذ برأي مجلس قبلي مهملا لحكم سبق أن صدر عن قاض شرعي في هذا الشأن الأسري . ولم تتأخر النساء عن نداء التقاضي أمام المحكمة الشرعية . فالإحصاءات أوضحت أن نصيب المحكمة الشرعية من القضايا الأسرية كان ضعفي نصيب المحكمة الأهلية . وقد حدث هذا حتى حين ضيقت الحكومة على المحاكم الشرعية فألغت بعضها وضيقت اختصاص الذي تبقى منها بين القبائل لتشجيع نمو المحاكم الأهلية وازدهارها. وقد أذهل هذا النشاط القضائي للمحكمة الشرعية الإنجليز عن الحق . فقد أقر إداري إنجليزي أن الحَمَر ، في كردفان ، يمانعون في أخذ قضاياهم إلى محاكمهم الأهلية . وراح يبرر « تمرد » الحَمَر على محكمتهم الأهلية بقول زائف مثل قوله أنه لا مشاحة أن الحمر يريدون لمحكمتهم الأهلية أن تنظر قضاياهم إلا أنهم لا يمكنهم مع ذلك إغفال وجود محكمة شرعية . وأضاف أن الحَمَر ربما لم يعرفوا أيضًا أن محكمتهم الأهلية مختصة في النظر في النزاعات العائلية . وهذا تزيين وعقلنة زائفة للأمر . فكيف حدث أن الحَمَر لم يعلموا أن محكمتهم الأهلية ذات اختصاص في النزاعات الأسرية في حين كان وجود هذا الاختصاص ، كإرث قبلي ، هو الذي روج له الإنجليز لكي يلغوا محاكم الشريعة من الريف حتى يردوه إلى أهله . لقد تفادى هذا الإداري الإنجليزي أن يحمل ملحوظته محملها المنطقي . وهو أن الحمر ونساءهم بخاصة هم خصوم أذكياء وسيختارون من بين المحاكم والقوانين تلك التي ستحكم لهم لا عليهم . فهؤلاء المتنازعون الأذكياء أحرص على النصر في القضية منهم على الحفاظ على تقاليد حمر المزعومة .

لم يسم الرجال السودانيون القاضي الشرعي بـ « قاضي النسوان » اعتباطًا . فقد رأوا أن محكمته وشرعه أعدل بالنساء من أعراف العشيرة . وقد سمعنا بعضهم يصف المحكمة الشرعية بالخروج من الدين جملة واحدة ، أي الدين الذي يفارق الشرع ويواطيء أغراض البطراكية . وقد بلغ غضب هذه البطراكية على المحكمة الشرعية حدًا أن جماعة ما طردت أحد القضاة الشرعيين من بلدهم . وقد جاء خبر هذا العنف

بحق قضاة الشرع في كتاب ترمنقهام المعنون الإسلام في السودان . والتفسير الذي ساد قبلاً في تفسير هذه الحادثة نظر إلى أطروحة ترمنقهام نفسه التي قالت بأن الذي يسود في ريف السودان هو الإسلام الشعبي الذي هو شيء غير الإسلام الأرثوذكسي ، أي الشرعاني ، الذي هو مدار المحاكم الشرعية . وهذا تفسير يرد عنف الرجال بحق القاضي الشرعي إلى الشذوذ الفكري للمحكمة الشرعية وقاضيها في أرض القبائل التي تعتنق الإسلام الشعبي . وسيبرز قصور هذا التفسير إذا بدأنا باعتبار مصالح البطراكية التي رأينا كيف أصابها الحرج مع نسائها ، اللائي خرجن من أطر ومقتضى الأعراف ، وسعين إلى العدل من المحكمة الشرعية . فقد تكبد القاضي الشرعي ما تكبد من عنف وإزراء لا لشذوذ ثقافي بل لأنه جاء إلى ساحة نزاع ثقافية واجتماعية بين البطراكية و « بروليتاريتها » من النساء وغير النساء . وكان من سوء حظ القاضي المزجور أنه جاء إليها بقانون التزم جانب هذه البروليتاريا .

كيف جعلوا من حديث الحداثة حديث خرافة

لم يكشف القضاة الشرعيون عن قدرة حسنة للاستجابة في أحكامهم للتغير الاجتماعي والأسري فحسب ، بل إنهم وظفوا بسخاء مصادر شرعية دقيقة في فقههم لامتلاك ناصية ذلك التغيير . فقد وظفوا آلة التخبير ، وهو اختيار القاضي للرأي الذي يناسب ظرفه وحكمه من جملة الآراء التي جاءت في الشأن نفسه في مختلف المذاهب الشرعية . وهذه طائفة من الأمثلة على ذلك . فقد أعطى المنشور الشرعي رقم 17 (1915) المرأة حق الطلاق أمام المحكمة . وكان هذا حدثًا لأنه ترخيص غير مسبوق في العالم الإسلامي . فبمقتضى هذا المنشور يمكن للزوجة طلب الطلاق من زوجها خشية منها أن تنزلق في الرزيلة متى ما هجرها زوجها لعام أو أكثر . ويمكن للزوجة أيضًا أن تطلب الطلاق للضرر الذي اقتصر أساسًا على الأذى الجسدي . وقد توسع الشارع في عام 1970 في فهم الأذى ليشمل المعنوي أيضًا . وكما هو متوقع فقد اشتجر الخلاف مجددًا بين المحكمة الشرعية والمدنية حول طبيعة الأدلة التي تقيم بها الزوجة حجة الضرر . ومن المفهوم ، في سياق ما عرفنا من تباغض المحكمتين ، أن ترفض المحكمة الشرعية طوائف الأدلة التي تثبت أمام المحكمة المدنية . غير أنهم عادوا للإقرار بشرعية تلك الأدلة ولكن بعد مضي نصف قرن بحاله . فصدر المنشور

الشرعي رقم 59 (1973) الذي قضى بأن تأخذ المحكمة الشرعية بدليل المحكمة المدنية بشأن الضرر .

وقد مالت السلطات الشرعية إلى الأخذ بالتخيير كلما غشيت المجتمع روح ليبرالية وأذن بإنصاف المرأة . فقد استقى المنشور الشرعي رقم 17 من المذهب المالكي - الذي عليه معظم أهل السودان- وليس من المذهب الحنفي الذي هو عقيدة الدولة ومحاكمها الشرعية . وعلى خلاف المذهب الحنفي ، فإن المذهب المالكي يأخذ في الحسبان سوء معاملة الزوجة كسبب للطلاق . وبالمثل فقد تخير القضاة الشرعيون رأى المالكية في مسألة حضانة الأطفال ورعايتهم . فالمالكية ، خلافًا للحنفية ، يأذنون للأم بحضانة أطفالها حتى يبلغ الولد سن البلوغ إلا إذا اقتضى حسن تنشئة الولد غير ذلك . كما تخير القضاة الشرعيون المذهب المالكي في نظرهم لمسألة الكفاءة (و هي تناسب مقام الرجل والمرأة المقدمين على الزواج) . ومرة أخرى فالمذهب المالكي ، خلافًا للمذهب الحنفي الرسمي ، لا يتطلب في الكفاءة المساوة في العنصر أو العرق والطبقة . وهو مطلب يستبعد الزواج إلا بين أهل المقام الواحد مما يكرس التراتب الاجتماعي والإثني ويخلده . في حين لا تشترط المالكية في الكفاءة إلا حسن إسلام العريس والعروس .

وقد امتحنت بعض القضايا المستحدثة في عقد السبعينات المحكمة الشرعية في مسألة الكفاءة . فقد اشتكى شاب أسرة ما حرمته من الاقتران بابنتها لأن أصله في الرق . وكانت محكمة صغرى قد حكمت لصالح الأسرة ناظرة إلى آراء الحنفية التي هي قوام التشريع الرسمي للمحاكم . ولما نظرت المحكمة الشرعية العليا في القضية حكمت لصالح الشاب ناظرة إلى آراء المالكية الذين مذهبهم مذهب سائر السودانيين كما تقدم . وهذا حكم فذ اعتنى بالعصر أبلغ عناية ، واستصحب مرونة التشريع وفسحة المذاهب في هذه العناية بغير أن يرتج عليه أو يتخبط .

أما في جهة الزواج فلم يجد القضاة حرجًا مع مذهبهم الحنفي الرسمي لسماحته في مسألة موافقة المرأة على زوجها . وهكذا وجد القضاة فيه سككًا سالكة استصبحوا فيها شريعتهم في زمان اشتدت فيه النزعة الديمقراطية في الأسرة بفضل نشر وتنامي المراكز الحضرية واشباهها . وفي شأن عقود الزواج بدأت المحكمة الشرعية بفقه

الحنفية الذي يقضي بأن بوسع المرأة أن تعقد لزواجها بنفسها . غير أنها انتكست عن هذا المبدأ الحنفي الحق في عام 1933 في ظروف وملابسات غير واضحة لنا حتى الآن . واستبدلت المبدأ الحنفي بالرأي المالكي الذي يعطي ولي أمر الزوجة القول الفصل في عقد زواجها . غير أن المحاكم الشرعية عادت في 1960 إلى المبدأ الحنفي المهجور الذي أعطى المرأة حق الموافقة على زواجها ممن تقدم لها . وهذه العودة على بدء كانت محاولة مخلصة من المحكمة الشرعية للاستجابة لمطالب الحركة المرأة الجديدة بقيادة الاتحاد النسائي ذى النفوذ الواسع بإعطاء المرأة حق الموافقة أو غيرها لمن يتقدم لزواجها لوقف الزيجات المفروضة على النساء التي أدت إلى انتحار بنات لم يقبلن بما قبلت به أسرهن .

لقد بذل القضاة الشرعيون قصارى رأيهم مستصحبين التخيير لملاقاة الحداثة والتكيف معها . وقادهم سخاؤهم - وهم من أهل السنة بمنزلة - إلى تبني رأي من فقه الشيعة عن الطلاق لطمأنة المرأة إلى حياتها مع الزوج وإسلامها . وقد جرى تضمين هذا الرأي الشيعي في المنشور 41 (1939) الذي قضى ألا يقبل القاضي الشرعي كسبب للطلاق حلفًا أو قسمًا تفوه به الزوج مثل قوله للآخر لو لم تفعل كذا لطلقت زوجتي . وهكذا أخلى هذا التشريع الرجال من سلطة وامتياز وهراء . كما نص نفس المنشور على بطلان الطلاق البائن إثر قول الزوج للمرأة أنها طالق ثلاثا . واعتبرت المحكمة مثل هذا القول ، عددًا ، طلاقًا واحدًا . وهذا تفريغ آخر للرجال من سلطة في القول متبوعة بالفعل . وقد استصحب القضاة الشرعيون آلة التلفيق الشرعية أيضًا لملاقاة الحداثة وتوطينها إسلاميًا . والتلفيق هو تكييف حكم ما بشأن أمر ما بالجمع بين مفردات آراء المدارس والفقهاء . وقد استخدم القضاء الشرعي هذه الآلة لاستحداث تشريعات منصفة للنساء في السودان .

ومما يؤسف له في رأى فلوهر - لوبان ، أن الشريعة على سماحة منشوراتها وأحكامها الشرعية ، لقيت التغيير الاجتماعي مستجيبة لضواغطه متثاقلة نوعًا ما ولم تلقه مبادئه ، متنبئة به ، وسباقة إليه . وبمعنى آخر فإن التشريعات لم تصدر عن قضاة اعتقدوا في ابتلاء الحداثة واستبقوه راصدين مشمرين . واستعجبت دينا عثمان لماذا لم تصدر عن المحكمة الشرعية مبادرة مهنية غراء خالصة لله في إصلاح قوانين الأسرة مما جرها إلى مجرد التكييف الوقتي الثقيل على النفس مع مستحدثات التغيير

الاجتماعي . وقد جاءت دينا شيخ الدين في تعليل تثاقل أهل الشرع بقول ثاقب . فقد قالت إن الذي حرم القضاة الشرعيين من هذه المبادرة هو أن طاقاتهم للإبداع قد استهلكها شعورهم بعدم الطمأنينة لشرعهم وحتى دينهم في ظل المستعمر الإنجليزي . كما لم يغير استقلال البلاد من ذلك شيئًا ذا خطر . فقد أهدر هؤلاء القضاة وقتًا ثمينًا في صراع لا يني طلبًا للمساواة بزملائهم القضاة المدنيين . وعليه فقد كانوا أما غير راغبين أو غير قادرين على الدعوة لإصلاح الشريعة حين لقوا الحداثة متواصين بحفظ بقية الدين لا بإنزاله بمقتضى الحادثات واستباقًا لها . وقد خلصت دينا بنباهة إلى أن إصلاح قوانين الأسرة رهين بخلق بيئة فكرية ومهنية مُثلى تمكن القضاة من المبادرة بالإصلاح مستعينين بتجربتهم الفريدة الطويلة في قضايا الأسرة .

ولم تتوفر للقضاة هذه البيئة لا في عهد الاستعمار ولا العهد الوطني . فبرغم ما قاله السكرتير القضائي عن القضاة في عام 1932 من أن القضاة جماعة راشدة ذكية من الرجال إذا أحسنا إليهم فإنه نادرًا ما حظي هؤلاء القضاة بهذه المعاملة . وقد رأينا كيف أنهم أسفروا في أمر الرق وبيت الطاعة عن واسع حيلة في أخذ الحادثات وشرعهم بقوة . و هي حيلة أهدرها الإنجليز الذين اختاروا في كل الأحوال أن يتطفلوا على ذلك الخطاب وأن يرتابوا في تلك الحيلة . ولم يمنع ذلك القضاة من إصدار تشريعات وأحكام أنصفت المرأة وكشفت عن مصادر باطنة للشريعة في الإحسان والعدل . وقد لقيت مساهمتهم هذه تقريظ فلوهر- لوبان التي قالت في استحسانها : « لم أكتشف خلال مباحثي عن قانون الأحوال الشخصية الشرعي الفكرَ المستنير والتقدمي الذي جاء به إلى الوجود فحسب، بل التطبيق الإنساني لذلك القانون في المحاكم التي زرتها » .

والحق أنه لم تقم بين الطبقة الفقهية السودانية على هذا العهد والحداثة عازلات من أصل مهني أو تربوي تقطع طريق هذه الطبقة إلى التقدم . فلم يرث السودان طبقة علماء لها التمكين والقوة وضالعة في المحافظة . وقد خلا السودان من هذه الطبقة المستأصلة لأسباب . فقد نظمت الإدارة البريطانية حملة دقيقة ضد الإسلام الجهادي المهدوي ورموزه ووسائطه،فكسدت بذلك طبقة علماء المهدية . وفاقم من هذا بالطبع نكسة العلماء أنفسهم وخيبتهم في المهدية التي أساءت إلى جمعهم . ولذا كان من تبقى من العلماء بعد غزو الإنجليز للسودان قد أعيته التجربة الإسلامية المهدية أعياءًا وأراد

بعده التوفر على حياة هادئة من العلم والتعلم والانقطاع للعبادة . وقد وجد هذا المزاج الإصلاحي فيهم مضمار ممارسة وإشباع في محاكم الشرع وقسم القضاة الشرعيين بكلية غردون والمعهد العلمي .

ولم توفر الإدارة الاستعمارية ميل هؤلاء العلماء للهدأة السياسية . فقد استقطبت الحكومة نفرًا صالحًا منهم في هيئة المشائخ الدينية التي تأسست في 1904 وفي أعقاب غزو السودان. ومن المحزن أن الإنجليز لم يحسنوا إلى هذه الفئة التي قبلت بهم لا حبًا فيهم وإنما رضوخًا للنازلات . ونصح الشيخ بابكر بدرى الإنجليز ألا يطمعوا في حب السودانيين من جهة عدل حكومة الاستعمار لأن السودانيين فضلوهم لتعقلهم في تدبير الحكم واستباب الأمن وهو الذي قصرت المهدية عن فعله . وقال لهم إنهم متى طلبوا الميزة لعدلهم فالأولى بهم أن يتركوا البلاد لأنه ليس بوسع مسلم أن يرهن العدل بغير الإسلام . وقد انحدرت هيئة المشائخ هذه بسمعتها إلى الحد الذي وصفها أهل الوطنية السودانية بـ « أعوان الاستعمار » لما رأوا أنه ما صدر من جمعهم إلا ما يسوغ للإنجليز إرادتهم السياسية من جهة الشرع . وهذه عاهة أصل في الاستعمار و هي أنه عاجز عن التعامل مع جماعة وطنية باحترام وكفاءة وندية . فما تهيأ لجماعة سياسية لها عزيمة ورؤية أن بوسعها التحالف مع الاستعمار بقبول ورضى لصالح مشترك حتى تجد الاستعمار قد أحال هذه الجماعة إلى رسم مجرد وزجها في ضلالاته السياسية كلها . ولم تدم هذه الهيئة فقد عطلتها الإدارة الاستعمارية على عجل حين سنح لها أن تستميل مشائخ الدنيا والدين في الحضر والأرياف في العشرينات وما بعدها . وبقيت الهيئة تلعب دور « قس بري » في قول مدير المخابرات . ولم يرحمهم هذا المدير الجاحد بقوله إننا لم نرد لهم أصلاً أن يلعبوا دورًا أميز من دور أولئك القسس .(وقس بري انجليزي غير مذهبه وقناعاته غير مرة وكيفها لتتوافق مع كل ملك جديد يعلو العرش. فتارة هو بروتستانتي وتارة أخرى كاثوليكي وهكذا).

لم يكن قضاة الشريعة في السودان منبتي الصلة عن وارد الحداثة . فهم من خريجي كلية غردون الذين أشربوا فيها المعاني المحدثة من موقع الشوكة حتى قبل هؤلاء القضاة أن يرفعوا كل منشور شرعي صادر منهم ليجيزه السكرتير القضائي للحاكم العام كما اقتضى القانون الساري . فقد علموا علم اليقين أن الإنجليز هم أولو الأمر والتعقيب حتى بشأن الشريعة التي تنازلت عن حقولها جميعًا واقتصرت على

مسائل الأسرة المسلمة . وسبق لنا القول في الفصل السابق أن لورد كرومر ، مندوب بريطانيا السامي في مصر قد وجه الإداريين الإنجليز في السودان ألا يحملوا كلمته للأعيان السودانيين ، عام غزو السودان 1898 ، بحقهم في ممارسة دينهم بحرية محمل تقييد أيدي إدارتهم من التدخل في أمر الرق . وقد كان كرومر يعتقد أن أيام الشريعة معدودة على كل حال .

ولم يكن القضاة ولا محاكمهم بمنأى عن الحداثة فهما متورطان فيها ومبتلايان بها . كان القضاة الشرعيون من خريجي كلية غردون ، إذا تحرينا الدقة ، ثمرة من ثمرات الحداثة . وقد زينت لهم خدمتهم بالحكومة ، والمشي في مناكب سلطانها وسلطانها ، والأكل من شعاب رواتبها ومخصصاتها ، طيب حياة الحداثة . وسنجد في سير هؤلاء القضاة ما يشي بأنهم الهجين الثقافي الذي يعتقد المنظرون المحدثون للإمبريالية أنه يتولد عن الاستعمار . فيروى عن الشيخ مصطفي المراغي ، قاضي قضاة السودان فيما بين 1908 - 1915 أنه كان ضالعًا في الحياة الحديثة يأكل بالشوكة والسكين . وقد نقل تلاميذه في الكلية عنه تعلقه بذيول الحداثة فكانوا يلعبون البولو والتنس وكرة القدم . وكانت في هؤلاء القضاة معابثة برقائق الحداثة . فقد تأثر إداري بريطاني بلطف قاض شرعي ما حين بعث له بتحية في مناسبة عيد الميلاد حملت تحايا سانتا كلوز . كما أثنى ديفز على قاض آخر كان يعلمه العربية ويختار جياد الأغاني والأشعار في تدريسه لا نصوص القرآن والحديث .

ونختم بالقول أن القضاة الشرعيين انتهوا إلى آبدة من عصور خلت عنوة واقتدارا بفضل حلف مكتوب وغير مكتوب قوامه الاستعمار والقضاة المدنيين والذكور المسلمين في السودان . وقد سبق الاستعمار إلى التنبيه إلى ضرورة الإحسان إليهم ولكن هيهات . فقد سأل السكرتير القضائي مستر جيلان ، مدير كردفان والخصم الأشد للمحاكم الشرعية ، أن يتلطف مع القضاة ، وأن لا يهشهم عن مسار الدولة الرئيسي مردفًا « أنه من غير المرغوب أن نجعل من قسمهم الشرعي قسمًا مفارقًا وناشزًا عن المشروع الكلي للحكومة » . وظل هذا الإقصاء الزائف المغرض عن المشروع الحداثي ، الحكومي ، سمة في حياة القضاة الشرعيين وشرطًا لها . فلم تحسن الحكومة الإنجليزية تأليفهم أو حتى مصانعتهم لخلق أعوان من بين أهل المستعمرة ييسرون لها أمر إدارة بلد هم عنه غرباء . وظل القضاة الشرعيون حتى

إلى وقت قريب جدًا موضوع هزء مهني وسياسي . فقد ساء منصور خالد- كما مر- أن يراهم يدعون للدستور الإسلامي بعد ثورة 1964 ، وكره منهم هذا التطفل السياسي ، وقال يذكرهم بمنشئهم الإنجليزي في قانون الأحوال الشخصية للمسلمين كقضاة « أنكحة وميراث » لا سبب لهم في الخوض في أمهات الأمور مثل الدستور . وقد أضطر قاض شرعي في بور سودان عام 1977 إلى رفع شكوى ضد المرحوم الأستاذ محمود محمد طه لأنه قد وصفهم في إحدى ملصقات معرض لجماعته من الجمهوريين بأنهم « أذل من أن يؤتمنوا على الأحوال الشخصية لأنها أخص وأدق القوانين ، لارتباطها بحياة الأزواج والزوجات والأطفال ، في كلمة واحدة : العرض » . ووجدنا صدى لهذا الإزراء بعلماء الشرع في دهاليز الخلاف في دولة الإنقاذ بين الرئيس البشير والشيخ حسن الترابي . وكانت هيئة العلماء قد مالت إلى كفة البشير دون الترابي . وقد وصف السيد يسن عمر - الذي شايع الترابي - وصف هؤلاء العلماء ، عقابًا لهم على هنتهم السياسية هذه ، بأنهم قضاة أنكحة وميراث يقصرون بهما عن الحكم في أمهات أمر السياسة .

وكانت المحكمة الشرعية ، التي اختصت بمسائل الأسرة المسلمة وصحبتها و هي تتجرع غصص الحداثة الاستعمارية ، أوثق معرفة بدخائل الحداثة من المحكمة المدنية . وقالت لي مولانا نجوى كمال فريد في هذا المعنى إن المحكمة المدنية تؤجر لك المنزل بعقد إيجار وثيق غير أنها لا تدخل البيت كما تفعل المحكمة الشرعية التي ترعى عقود سكون الناس إلى بعضهم البعض . وإنه من الغلو تصوير أمر المحاكم المدنية والشرعية كمعارضة بين الحداثة والتقدمية من جهة والتقليد والرجعية من جهة أخرى . فلم تكن المحاكم المدنية هي ملاذ النساء ولا ساحة إنصافهن في كل آنٍ وحين . فقد تجاهلت هذه المحاكم مطالب النساء في زيادة استقطاع النفقة من مرتب الآباء . والتزمت بلائحة الإجراءات المدنية لعام 1974 و 1983 التي لم تسمح باستقطاع أكثر من 25% من مرتب المستخدمين لأي غرض من الأغراض . واعترفت فاطمة أحمد إبراهيم ، زعيمة الاتحاد النسائي السوداني ، أن الحيلة قد أعيت الحركة النسائية في تعديل هذا القانون الوضعي كما لم تعيها و هي تطالب بتعديل في شريعة السماء . وقد وقف السيد بابكر عوض الله ، رئيس القضاء في الستينات ورئيس الوزراء ووزير العدل في نظام نميري الباكر ، ضد مطالب الاتحاد النسائي في زيادة النفقة المستقطعة

من المستخدمين زيادة ينظر فيها القاضي إلى حال الأطفال وحاجتهم في كل حالة . وقالت فاطمة أنه قد تم الاتفاق على حل وسط أوقف الاستقطاع عند الـ 50% من المرتب . ولا أدري إن كان هذا القرار قد توطن في القانون أو قد جرى تنفيذه أبدًا . وكانت المحكمة الشرعية ،من الجهة الأخرى ، أحنى بشأن النفقة . فقد أعطت لائحة التنفيذات ، المستمدة من لائحة المحاكم الشرعية لعام 1967 ، القاضي الشرعي حق خصم نفقة الأطفال من المستخدمين بما يفوق ما تسمح به القوانين المالية السائدة مع حفظ الحق للمتضرر أن يستأنف للمحكمة الشرعية العليا . وكانت منظمة النساء التقدمية ، الاتحاد النسائي ، تدعو إلى مثل هذا الخصم . ولم أجد في أدبها مع ذلك تنويهًا بهذا الحليف المهجور .

ولم تقف سعة قضاة الشرع للحداثة عند حد إصلاح تشريعهم في ظرف قاهر فحسب، بل قبلوا حتى بحتمية الاشتراكية واستعدوا لها بفقه الإسلام . وجاء هذا الاعتراف في مذكرة بعث بها قاضي القضاة ،مدثر الحجاز ، إلى لجنة الدستور في عام 1956 تستحثها أن تتبنى الدستور الإسلامي دستورًا للبلاد . وقد زين القاضي الأمر بحجج كثيرة ، من ذلك فتواه أن الإسلام لا يمانع في فوائد الأرباح لطغيان المال في النظام الاقتصادي الحديث . وقد استند في فتواه على التفريق بين أرباح عصرنا وبين الربا الجاهلي الذي حرمه الإسلام . ونبه اللجنة إلى سبق مصر في هذا المضمار حين قبلت بالفوائد متى كانت ملطفة مأذونة . وهنا المربط الاشتراكي لفرس القاضي . فقد قال إن قبولنا بالفائدة هو قبول بنازلة ينحني لها المسلمون حتى حلول الاشتراكية بين ظهرانينا . فحين ننتقل من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، وهو يوم يراه القاضي قريب ولا محالة منه ، سيكون رأس المال بيد الدولة وليس الأفراد مما قد يبطل الحاجة إلى الفوائد . وبهذا يسلم المال من الربا كما أراد الإسلام تمامًا بتحريم الربا . وهذه لغة القاضي وليست ترجمة عنه .

ولم يجد القسم الشرعي حرجًا في تعيين النساء به منذ بداية السبعينات حتى جاء إسلاميون محدثون على عهد دولتهم الراهنة فحالوا دون النساء والقضاء ومراتب أخرى في الدولة . وقد غلب إسلاميو أيامنا هذه اعتبارات الحكم على اعتبارات الشرع . وكان للمرحوم مولانا الشيخ الجزولي ، قاضي القضاة قبل دمج القضائية في 1972 ، ومولانا نجوى كمال فريد ، أول قاضية شرعية ، الفضل في هذا الحدث الجاسر . فقد

تخرجت نجوى من مدرسة اليونتى ، التي هي في الغالب مدرسة للجاليات الأجنبية في الخرطوم ، وكانت مغرمة بعلم النفس . وفاتحت معلمها في الأمر فقال لها أنك لن تحصلي على هذا العلم في جامعة الخرطوم لأنها لم تأذن به بعد . ونصحها أن تلتحق بقسم الشريعة الذي علومه هي الأدنى لعلم النفس لاشتغالها بفقه الأسرة التي مدارها النفس . وفعلت . وكانت أول طالبة بقسم الشريعة الرجالي حتى أخمص رجليه . فطلابه كانوا وحدهم يلبسون الجلابية البلدية في قلعة الحداثة الاستعمارية . ولقيت نجوى من هزء جماعة القلعة المحدثة هذه صنوفًا كثيرة . فمن تشنيعهم عليها قولهم أن الموالانات سيعينونها مأذونًا . وقالت إن تعيينها بالقسم الشرعي تم في أول إبريل من السنة فأذاع الهزاء أن ذلك كذبة أبريل . وكان مولانا الجزولي مدرسًا لها بالجامعة وعطف عليها وخصها بعنايته وزكى لها التعيين بقسمه الشرعي في القضائية عملاً بفقه الحنفية الذي يولي المرأة القضاء في غير الحدود والقصاص . ولم يأذن لها بمباشرة النظر في القضايا خشية من ردة الفعل على هذا الأمر الذي لا عهد للناس به من قبل . وأوكل لها البحث في فقه القضايا المعروضة والتوصية بشأنها . ثم توالى وفود البنات على قسم الشريعة والتعيين في القسم الشرعي . وتولين النظر في القضايا وأصبحت أسماؤهن تحت إعلانات المحاكم على الصحف مشهدًا يوميًا عاديًا . وربما كانت ملابسة تعيين النساء في القسم الشرعي هي ما يعنيه أولئك الذين يقولون أن الطعن في الشريعة كخصيم لدود للحداثة هو محض سوء ظن لم يصدق في الواقع متى تيسر للقضاة بيئة من حسن النية تصرفوا فيها بلا جبر . فقد جاءتهم نجوى من حيث لم يحتسبوا تريد أن تقرأ النفس البشرية على ضوء فقههم . ولم يأنس القضاة الرغبة في ضمها إليهم فحسب بل وجدوا في فقههم بابًا تدخل منه راضية مرضية . وكان الأمر من اليسر واللطف بحيث لم يدر بالخلد أن كانت هناك أبدًا واقعة نزال بين الحداثة والتقليد .

الفصل الرابع

لاهوت الحداثة

حسن الترابى والتجديد الإسلامى فى السودان

- 1 -

توطئة

ينحو رواة سيرة حسن الترابى ، زعيم التجديد الإسلامى فى السودان ، للنظر إلى « أصوليته » على أنها تعبير عن التقاليد الدينية لآل الترابى : وهم سلالة متصوفة ، مهدويون ، فقهاء ورجال دين ، بذخت دوحتهم فى القرن السابع عشر . وهذه النظرة تحجب عن الناظر سياسات مفكر مفلق عظيم القدرة على الاستجابة إلى التغيير وإحداثه . ويذهب هذا المقال إلى تحميص أفكار الترابى الدينية بوصفها « لاهوتًا للحداثة » تضمن معالجة ثرّة للتقليد والحداثة . وينصب تركيز الترابى على مفهوم الابتلاء – أى امتحان الله عز وجل لعقيدة وإيمان عباده – لابتناء نسق من العبادة يليق بزمان الاختراعات التكنولوجية المذهلة ، والحراك الإنسانى ، والتواشج الوثيق هذا . وبافتراع الترابى للاهوت يتصدى بتقاليد ضاربة فى القدم لتحديات العالم المعاصر ، فإنه ينقض بذلك دعاوى عدم صلاحية الاثنين – التقليد والتحديث – لبعضهما البعض . وقد حذفنا الإشارات المرجعية تخفيفاً على القارىء ، ولمن رغب جديًا فى تفاصيلها الرجوع إلى AFRICA TODAY الصادرة عن دار جامعة انديانا للنشر عدد الخريف والشتاء لعام 1999م .

---

* أرجو أن أبلغ عرفانى للأستاذين على عثمان محمد طه وعبد الباسط سبدرات لتيسير لقائى بالدكتور حسن الترابى فى صيف 1996 . وأنا ممنون للدكتور الترابى الذى انقطع عن سيل أعبائه اليومى ليحدثنا عن حياته وفكره وقبيله حديثًا طويلاً ومفيدًا . وأرجو أن تكون حصيلة شغلى فى هذا المقال مما يسعد به جميعه .

الكتابات الراهنة عن حسن الترابى (1932 –   )(1) زعيم التجديد الإسلامى فى السودان ، لا تخرج عن افتراض أو اقتراح أن تجديده الإسلامى – بشكل أو بآخر – ليس إلا استمراراً لتقاليد عائلته الفهقية ، الصوفية المهدوية ، التى تتقادم أصولها إلى القــرن السابع عشر . ويشير رواة السيرة – بحق – إلى أن عائلته – وهى من قرية ود. الترابى على النيل الأزرق جنوب الخرطوم – لها سنة تليدة فى تدريس العلوم الإسلامية وانتهاج الصوفية . لكن الجبريات الدينية التى يعزوها أولئك الكتاب لعائلته تقزّم الترابى وتحيلــه إلى محض ناقل لأسفار التقليد .

ووَصْم الترابى بالتقليدية – أى إحالة إصلاحه الدينى إلى مهنة عائلته المتوارثة – فيه أخذ لمصدر إصلاحه ومعناه مأخذ التسليم ، مما يحرمه وجوده المستقل فى الحداثة وقدرته عليها . ويشترك مناصروه ومناهضوه – على حد سواء – فى وصم الرجل بالتقليدية ، وإن كان ما بين أهداف الفريقين مثلما بين المشرق والمغرب . فمن والاه يحبذ رؤيته على أنه غصن أصيل من دوحة أهل دين مؤثلة ، لأن ذلك يمنحه ، وهو خريج المدارس الحديثة ، شرعية الإدلاء فى مورد النقاش الدينى . أما من عاداه ، فبرغم إقرارهم بميزاته الغربية غير المطعون فيها ، بما فى ذلك دراسته بجامعة لندن والسوربون ما بين (1959 – 1964) ، لكن صلته بالحداثة – عندهم – هى سطحية فى أحسن أحوالها . ففى مذهبهم أن الترابى مارق استدبر تعليمه الأكاديمى بالانكباب على تسيّس الدين . فقد صعب على بيتر كول الباحث القانونى المجيد من جنوب السودان ، تصديق أن العقلية التى أنتجت رسالة دكتوراه تكتظ بعويص المنطق الديكارتى وناصع حجج فلسفة أوغست كونت الوضعية (التى تُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية فحسب مهملة كل تفكير تجريدى فى الأسباب المطلقة) بأن هذه العقلية بوسعها أن تتقبل على نحو جاد عقيدة (دوغما) وفرضيات الأصولية الإسلامية(1) . ويُصَوَّر الترابى – فى أحسن أحواله – ممزقًا بين الثقافتين الإسلامية والغربية بحيث لا يُرجى لمّ أوصاله . ويُرجِع حيدر إبراهيم هذه الثنائية إلى الوقت الذى أمضاه الترابى فى المدارس الاستعمارية ساعيًا خلف مستقبل عصرى . ويمضى حيدر إلى القول بأن أوروبا استعمرت عقليته التى اعتبرت أن فيها تهديدًا لها (2) . ويتحجج حيدر بأن فاغم عطر أوروبا يضوع أصورة من لغة الترابى ، وملبسه وحذاقته السياسية فى التعبئة الجماهيرية ، لكنه فى الوقت ذاته ينكرها لكونها على تقاليد العقلانية التحررية والحرية . كما أن بعض منتقصى الترابى –

من داخل حوزة الحركة الإسلامية – ينتقد فيه فرط تفصد الحداثة منه لدرجة لا تروق مزاجهم ، ويرمونه بأنه علماني يتجلبب بعباءة إسلامية .

وسوف أتناول في هذا المقال لاهوت الترابي من حيث أثره على التقليد والحداثة ، مستندًا على ذخيرته الجمّة من الكتيبات والكتب التي سطر أغلبها بالعربية (1) . ولما كان الترابي يميل لإدخّار أعمق بصائره لتذاع من خلال مقابلاته ، لذا أعوّل أيضًا على مقابلاته (2) بما فيها الحوار الذي أجريته معه عام 1996 ، ذلك من أجل إبراز سياسات لاهوته . وخلافًا للصورة التي يصوره عليها منتقدوه ، مثل قولهم أنه « قائم على سرجي الحداثة والتقليد » في معنى تنازعه بينهما رأيت الترابي آنس إليهما معاً مصطحب لكليهما وغير شقي باجتماعهما عليه. فليس لاهوت الترابي الحداثي محض تركيب – بمقتضى الديالكتيك الهيغلي – على مستوى أعلى للتقليد ، الأطروحة ، ونقيضها التحديث مثلما يوحي قول لعبد الوهاب الأفندي . فالترابي – في حقيقة الأمر – غير مَعْني بالقسمة الثنائية للأشياء إلى تقليد وحداثة نفسه . فالإسلام – عند الترابي – ليس تقليدًا يرجع الفكر كرتين في أهليته في مقابل الواقعيات المغيرة التي هي لحمة الحداثة وسداها . فهو يحتج بأن الإسلام لا يعترض على الحداثة لنزاهتها مما يستقبح فحسب ، بل وهو ممدود بإلهام رباني لأنسنة تلك الواقعيات ومباركتها وشكمها تسخيرًا لمزيد من التعبد المتذلل ابتغاء مرضاة الله . فلاهوت الترابي – إجمالاً – يتعلق بتوأمة التقليدي والحديثيات الحداثة التي تجعل من الدولة محور الحياة البشرية . فالصوفية الذين يسوون صفوف المسلمين حول صفاء العقائد والطقوس إنما هم عند الترابي شديدو الانقطاع عن الدولة بحيث يتعذر عليهم افتضاض مقدراتها في عالم لا انفصال للدولة عن الدين فيه : أما الفقهاء ، الذين يرد الترابي أصولهم إلى الطلاق المنكود بين الدولة والدين في بواكير التاريخ الإسلامي ، فهم من فضول التاريخ وما كان حريًا وجودهم في المقام الأول .

وبالمقابل ، فإن الترابي لا يرتضي دعاوى الأفندية ، وهو الاسم الذي يميز أهل الخدمة المدنية وسائر خريجي المدارس الحديثة في السودان ، الذين نصبوا من أنفسهم سدنة للحداثة بلا مزاحم . فإقبالهم على الحداثة ، التي رضعوا لبانها من الاستعمار ، الذي هو كل نصيبهم من أثر الحداثة ، طبقًا لوصف المفكر الهندي المرموق أشيس آندي شل قدرتهم – في نظر الترابي – كمسلمين على تمحيص الحداثة . ولأنهم يتبنى الحداثة كالقول الفصل في النشوء والارتقاء تباعدوا عن للإسلام . وهكذا فإن حبال هذه الطبقة المتنفذة في الدولة « برعيتهم » المسلمين قد تصرمت . وظلوا يؤاخون الحداثة بما اتفق

لهم من المذاهب مثل العلمانية والقومية والأنظمة الاشتراكية فى الحقبة ما بعد الاستعمارية . ويرى الترابى أن هذه الصفوة تكلست فى تأثرها بالتعريف الاستعمارى للحداثة بحيث لا يسعها إدراك أن هناك – على قول بيتر تايلور – « أزمنة حديثة مختلفة وفضاءات حديثة مختلفة فى عالم متعدد الحداثات » .

خلفية تاريخية

سأصف فى هذا الفصل رؤية الترابى لتقليد أسرته الدينية . وسأتناول ، إضافة لتقويمه العام لبراعة قومه فى تشكيل صلصال التقليد ، بشيء من التفصيل حياة وإرث حمد الترابى ، مؤسس الأسرة الترابية فى القرن السابع عشر ، والذى حَدَتْ به تجربته الصوفية العميقة لينادى بأنه المهدى (المنتظر) . وسأتناول أيضًا مسيرة والد الترابى ، حسن عبد الله دفع الله الترابى (1891 – 1990) ، قاضى الشريعة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية . فتجربة أبيه كرجل دين فى سلك قضاء استعمارى استحقر الشريعة الإسلامية عززت مفهوم الترابى عن التقليد فى وجهين . أولهما أنها سندت رأيه فى أن المشيخية ، أى طبقة رجال الدين ، على عهد الاستعمار – حيث انفصل الاختصاص بالأحوال الشخصية عن القانون المدنى فى الدولة – هى مثال آخر معاصر على نهج رجال الدين فى نزع الشريعة عن الدولة المسلمة الباطشة . وقد أرادت المشيخية بذلك صون الشريعة من التلف والخروق والاستغلال بواسطة المستبدين من حكام المسلمين وادخارها ليوم تأمن فيه إلى الدولة . وهكذا ناءت الشريعة عن الدولة زمناً طويلاً لم تعد بعده المشيخية مؤهلة لملاقاة ابتلاء الحداثة بشرعها المهجور . ويستند الترابي ، من الجهة الأخرى ، على تجربة المشيخية كما جسدها أبوه القاضي ، لينعى على الأفندية ، الذين هونوا شأنها فى ميزان الحداثة ، كساد خطتهم فى الإتيان بحداثة لا يستوخم دارها المسلمون .

لا يرى الترابى قريته "المقدسة" أو سلفه المبجل تقليديين بالمعنى الذى يستخدمه الآخرون فى تعضيد دعواهم بأثر التقاليد الثقافية على حياته هو نفسه . ففى المقابلة التى أجريتها معه ، شهد الترابى لقومه بالحذاقة فى ابتداع التقليد بأكثر من استسلامهم لإلزاميته المدعاة . ووصف أهله «بالحرية» والقابلية للتغيير . وهذه ليست مما يُعْهَد فى الانتماءات العمياء . فالقرويون من أهله ، فى السلك الصوفى ، كانوا أول أمرهم حواريين للطريقة القادرية ، ثم تحولوا لاحقًا – فى مبتدر القرن التاسع عشر – إلى الطريقة الختمية

الوافــدة حديثًا . وقد كتب أحد أسلاف الترابى قصيدة صوفية شهيرة فــى مــدح شــيخ الختمية . ولكن حين اندلعت الثورة المهدية فى 1881م قاتل قوم الترابى فــى صــفوف الثورة المهدية – الأمر الذى لم يستسغه الختمية الذين ناهضوها فى عناد لاينى . وتوفيت جدة الترابى لأمه وهى تصحب زوجها الغازى فى جيوش المهدية . ويقبع قبرهــا علــى مرمى حجــر من المكان الذى يقيم فيه حفيدها الذى تزوج حفيدة المهدى منذ يوليو 1961 . واستذكر الترابى ، فى مقابلتى معه ، أولئك النفر من أهله الذين قفلوا عائدين أدراجهــم إلى القرية بعد اندحار الدولة المهدية فى 1899 عاضين بالنواجذ على إيمانهم بالمهديــة . لكنه أضاف أن بعضهم استحسن الانتظام من جديد فى الطريقة الختمية لما رأوه من إسباغ الاستعمار عليها من عميم الامتيازات السياسية مكافأة لها على حربها الصلبة للمهدية .

- 2 -

مصدر تسمية جده حمد الترابى بالنحــلان

إن استقراء الترابى لحياة الأب المؤسس للأسرة الدينية حمــد الترابــى « 1639 – 1704 » لهو استقراء منفتح وغير محافظ بالمرة . فالترابى لا تستوقفه مهدوية وصوفية حمد ، جده ، شأن الآخرين ، لكنه يراه ناشطًا سياسيًا يدفعه إحساسه الدينى – المنبعث من الفقه – بالصلاح والاستقامة . وهذه الرؤية تتناقض مع صوفية حمــد العضــوض كمــا صورها كتاب طبقات ود ضيف الله ، وهو المعجم الحاوى لحيوات سير أوليــاء وفقهــاء وشعراء القرنين السابع عشر والثامن عشر فى السودان . والذى يذكر عن حمد أنه كــان صوفيًا شاطحًا ذا مقدرة فائقة على ضبط النفس ، إن لم نقل أخذها بالشدة المؤذية ، حــين تحول من تدريس الفقه إلى ممارسة صوفية ملتزمة بين عشــية وضــحاها . وباعتناقــه الصوفية فرض حمد على نفسه شدائد الجوع ولم تفلح توسلات عائلته فى إقناعه بالاقتلاع عن كليهما . وسار على حمد اسم « الترابى » فى دلالة تقشفه الزاهد بالمجاهدات المريرة التى استعان بها للتسامى على شهوات الجسد .

وأعلن جد الترابى مرتين أنه المهدى المنتظر اتساقًا مع شــهير التقليــد الصــوفى السودانى الذى أنتج مهدى أواخر القرن التاسع عشر – الإمام محمــد أحمــد المهــدى . وصدع حمد بأولى دعوتيه خلال حجه إلى مكة ، الأمر الذى جر عليه نقمــة الســلطات هناك جلدًا وسجنًا. وفى المرة الثانية أرسل أحد حوارييه الخلص إلى ســنار – عاصــمة

مملكة الفونج « 1504 – 1821 » السودانية ، لينشر دعوة مهديته . ولكن السلطات قتلت الرسول وسحلت جسده فى الطرقات . ولعل مهدية سلف الترابى ، حمد ، المجهضة هى – فى ظاهر الحال – تعبير راديكالى عن صلاحته فى شؤون التربية الدينية والجهر السياسى بالحق . وقد اشتهر عنه تطوعه بإسداء النصيحة ، إذ يذكر عنه فى كتاب الطبقات – تعبير ذكى عن شغفه بالإفصاح عن دخيلته هو « وامغصتنى النصيحة قَطّعت مصارينى » .

ومشروع الترابى للتجديد الإسلامى لا شواغر فيه تتسع للصوفية والمهدوية . ولعل هذا مما يعين على استكناه سبب تشديده – فى مقابلتى معه – على الدينامية الاجتماعية لممارسات سلفه حمد بأكثر من التشديد على الرداء الأيديولوجى للمهدوية أو الصوفية . وهذا الجد – فى زعم الترابى ورأيه – كان ناشطًا يعتبر الدين قوة اجتماعية حيوية فى سبيل التغيير الاجتماعى . ولتدعيم هذا الرأى الخاص عن جده ، استخدم الترابى عبارة دائرة على اللسان حتى اليوم و يتمثل بها من الناس من حَزَبَهُ الأمر وضعف ركنه : « وَاقِعْ على ود الترابى » . ولشرح هذه العبارة يستعيد الترابى من كتاب الطبقات الكرامات المضمنة فيها عن القوى الهرقلية الأسطورية والطاقة الروحية الجمة التى يطلقها جده حمد الترابى دفاعًا عن المسلمين الذين استجاروا به لواذاً من الضرائب البهيظة وجامعيها الغلاظ . وقد وصفه الناس ب« شايب الصوفية أب سما فاير » لفيض قوة احتماله وصدق عاطفته وشجاعته فى درء أذى الدولة عمن استجاره من المسلمين .

ويكاد الناظر يرى فى اهتمام الترابى بتجربة جده الكبير بعض أجندته هو نفسه فى تجديد الإسلام . وحيثما يرى رواة سيرة الترابى فى حركته الدينية انكفاء على هذه التركة لسلفية ، فالترابى لا يجد غضاضة فى تفسير تاريخ عائلته بطرق تتفق مع اهتمامه الفريد فى إخراج الدين من منعزله لينهض بعبء التغيير الاجتماعى .

القاضيى عبد الله دفع الله الترابى « 1891 – 1990 » الأفندى المضاد :

كان عبد الله ، والد حسن الترابى ، قاضيًا بالقسم الشرعى فى القضائية السودانية سلك فيه منذ عام 1924م . وترعرع الترابى ، وهو ابن القاضى ، فى ظل سياسات استعمارية قصرت الشريعة على النظر فى الأحوال الشخصية للمسلمين بعيدًا عن حلبات السياسة والتجارة المركزية الضاجة . وكان نصيب القضاة الشرعيين ، بسبب سماعهم بمقتضى المهنة ، لفيض مستفيض من دعاوى الزوجات الشكسات منهن والمعضولات ،

إزدراء معشـــر الرجال لهم باعتبار انحشـــارهم فى شـــؤون النساء . وذلك عند الرجال لا يليق . وقد خلعت هذه الغضاضة الذكورية على القضاة جميعًا بـــلا اســـتثناء وصـــف « قضاة النسوان » كما تقدم . أما الوطنيون فقد استقلوا القضاة لنهوضهم بهذا الاختصاص الذى أوجبه عليهم الإنجليز ورضوا بالعمل ببعض الدين صاغرين ، فأســـموهم « قضـــاة الملة » .

وميز الاستعمار من حيث شروط الخدمة والمزايا تمييزًا أعلى بـــه كفـــة القضـــاة المدنيين على قضاة الشرع مما اضطر الأخيرين إلى خوض حرب نقابية ضروس فيمـــا بين عامى 1956 و 1986 حتى تتحقق مساواتهم بأضرابهم المدنيين كما تقدم . وحتـــى يجرد الإنجليزُ القضاةَ الشرعيين من أى سيماء للسلطة أمروا جنود الشـــرطة والســـجون بألا يحيّوهم كشأنهم مع القضاة المدنيين وضباط الحكم المحلى . وأسكن الإنجليز وحلفهم من السودانيين محاكم القضاة الشرعيين فى أبنية متهالكة للتشديد على التمييـــز التراتبـــى بينهم وبين القضاة المدنيين الذين تبحبحوا فى منازل أوسع واســـتقلوا فـــاره الســـيارات الحكومية بعكس الشرعيين الذين تتغبر أقدامهم فى الغدو والرواح . بعبارة أخـــرى فـــإن القضاة الشرعيين وصموا فى نظر الشعب بأنهم « الآخـــر المتخلـــف » عـــن القضـــاة العصريين من سدنة القسم المدنى « بالهيئة » القضائية .

والترابى شاهد غير مجروح الشهادة ، بحسبانه ابن قاض شرعى ولد فـــى الجانـــب الخطأ من الصراط الاستعمارى ، على الخصاء الاستعمارى لسلفه ووطنه وتقاليده . وذاق على عهد صباه الناعم ويل وثبور العالم المانوى للاستعمار الذى يوقد فتيل الصراع بـــين فضاء محلى أعزل « مثل محكمة القضاة الشرعيين » وبين فضاء حديث وافر النصـــال « مثل المحكمة المدنية » . وهذا الاستقطاب بين فضاء الاستعمار المجيد وفضاء الأهالى القاصر مما خلده فرانز فانون ، عالم النفس الثورى المارتنيكى الذى كان كتابـــه معـــذبو الأرض إنجيل قلق وثورة الستينيات . وقد تقدم أكثر ذلك فى فصلنا الثاني .

ولربما لحق بالترابى شيء من انكســـار الخاطر بسبب ذلك الخصاء لإسم وشرعة أبيه ، حيث إنه – أى الترابى – حينما كان فى ميعة صباه قد سلك فى المدارس الحديثة استعدادًا لمستقبل ســـيأخذه بعيدًا عن خطة أبيه العاجزة وينضم به إلى أهل السطوة والنفوذ . وحتى يرسى دعائم ما هو محتمل لأبيه ولوطنه ، ولربما خيلت له محنة الإسلام ، كما عاشها فى تجريد أبيه من الحكم بالشريعة فى غير شأن الأسرة للترابى ،

عالمًا تتحد فيه السياسة مع الدين على غير ما كان حال الدين فى بيته ووطنه . وبتجذيره للسياسة فى الدين ، فالترابى يفصل الإسلام عن ربقة المتفيقهين العجزة أو ممن فُرض التى خلفتها الحياة الاستعمارية ، المنفطرة بين الحداثة والتقليد ، فى جسده وعقله . ويندر أن يأخذ مؤرخو الترابى مأخذ الجد شكواه مما ذاقه فى صباه تحت نير نظام التعليم القاسى الذى انتهجه والده معه . إذ إن والده ، ورغبة منه فى شكم التعليم « الوثنى » المريب الذى تلقنه الإدارة الاستعمارية لابنه فى مدارسها الحديثة ، استغل فراغ ابنه فى أوقات الظهيرة والعطلات الصيفية ليملى عليه العلوم الإسلامية . ولم يكن الترابى مسرورًا قط بهذا التعليم التعويضى . وأسر الترابى للدكتور جون فول ، الأستاذ بجامعة جورج تاون ، أنه كان فى صباه يتحرق لإنقضاء العطلة الصيفية بصبر نافد ليعود لتعليمه الحكومى مع أترابه حتى يسد المنافذ على تعليم الوالد الإسعافى . وبث الترابى فى مقابلتى معه عام 1996 شكواه أيضاً من أن هذا التعليم غير المنقطع حال دونه ولعب الكرة التى هى رياضته المفضلة .

ومع صريح ضيق الترابى بنظام التعليم الذى فرضه عليه والده إلا أن رواة سيرة الترابى لا يوفون هذا الضيق حقه . فالرواة يعدون هذا التعليم ميزة كبرى لأنه يسر للترابى الإطلاع على أمهات الكتب العربية والإسلامية التى لم تكن ميسورة لأترابه فى المدارس الحديثة . وهى الكتب التى شكلت ،فى تقدير رواة سيرة الرجل ،وعيه بالدين باكرًا . ويركز الرواة على أن تعليمه المنزلى هذا قد زوده ، دون أقرانه ، بمهارة زائدة ومعرفة أوسع .

أما الرواة من منتقصى الترابى فهم يرون أن هذا التعليم المنزلى قد مهر حياة الترابى المستقبلية بميسم مقدور جعله الداعية الإسلامى الذى رأيناه لا فكاك ولا محيد . أما عند محبى الترابى ، فينعكس الأمر ، ويصير هذا التعليم المنزلى بمثابة بركة مبكرة أومأت إليه بالدرب المستقيم الذى يسلك فى رشده . ويكتب عبد الوهاب الأفندى عن هذا التعليم المنزلى قائلاً إنه « لربما أهله – أى الترابى – ليصبح أحد العلماء كأبيه لولا أنه انتظم فى مدارس الدولة » . فى ما يرى مؤيد آخر للترابى أن هذا التعليم مكن الترابى من ريادة دعوة مستنيرة إلى الإسلام يقوم على معرفة حسنة بالشريعة . غير أن احتفال محبى الترابى وناقديه معًا بهذا التعليم الجبرى لا يقيم وزنًا لشغف طفل كالترابى أراد أن يستمتع بطفوله برئية لاتحتاشها الريب . ذلك أنه كان صريحًا – فى مقابلتى معه – فى

إيضاح أنه تمنى لو لم يخضع لهذا التعليم الذى أوجبته عليه استرابة القاضى فى التعليم الاستعمارى .

وكان بيت الترابى فى طفولته مسكنًا منعزلاً لقاض فى مضارب حى أو حلة الأفندية وهم خريجو المدارس الاستعمارية الحديثة وقوام هيكل الدولة الجديد من الكتبة والمترجمين والمعلمين والأفندية ، والقضاة وغيرهم فى حواضر البلد . وكان الأفندية بوصفهم طبقة من صغار الموظفين السودانيين فى الإدارة الاستعمارية ، بلا جذور فى مقار عملهم النائية مثلهم مثل رؤسائهم الاستعماريين . وكان القاضى الشرعى هو القاطن الشاذ فى حلة الأفندية . فهو فى عبارة الترابى ، هو الأفندى المضاد ، فهو لم يكن يفقه حرفًا فى الإنجليزية (1) فى ما درج الأفندية على تحدث العربية بإلحاد وحشو كثيف من الإنجليزية لدرجة يتعذر فهمها لدى متحدث العربية الطلقة . أما عادات الفراغ المكتسبة التى تلقفها الأفندية مثل احتراء الخمر ولعب الورق وارتياد النوادى فلم تكن غير محبذة لدى القاضى فحسب ، بل هى بحسب كتابه وعقيدته إما حرامًا أو واقعة فى باب اللهو واللغو عنده ، وهؤلاء الأفندية كانوا فى نظر والد الترابى « أولاد ساكت » انصرم حبل صلتهم بدينهم وأهلهم . بل كان القاضى يصطدم فى سياق عمله بصغار الإداريين السودانيين الذين كانوا تواقين لاتباع النهج البريطانى قولاً وفعلاً .

ويمكن ترسُّم جذور اعتقاد الترابى بعزلة الصفويات الاستعمارية ، وسذاجتها الثقافية ، فى الخلفية الثقافية لهؤلاء الأفندية ، وهى الخلفية التى شب هو فى ظلها . وعلى النقيض الشاسع من بقية دور حلة الأفندية كان منزل القاضى ، الذى هو جزء من تلك الحلة ، مفتوحًا لعامة المسلمين . ذلك أن واجبات القاضى الشرعية الرسمية والدينية وثيقة الصلة بحياة المسلمين اليومية . فهو إمامهم فى صلاة الجمعة والجنازة ، ووجوده تبريك مهم لمراسم عقود الزواج . ولا يجدن مسلم غضاضة فى طرق باب القاضى الشرعى ليسأله عما يعنّ له أو يستعصى عليه من شعائر دينه ، أو ليلتمس حلاً لمشكلة أسرية خارج المحكمة ، ولنشدانه التوسط فى تسوية النزاعات الاجتماعية ، ولم يك غريبًا أن يمر عليه العلماء الزائرون لتبادل الآراء معه أو يأوى إليه جوالة مادحى الرسول صلى الله عليه وسلم ينشدون فى داره وينالون رفد الضيافة . ويدين الترابى باهتمامه بالعلاقة بين الإسلام والفن إلى هؤلاء المنشدين . أما حياة الأفندية من جيرانه فكانت على النقيض مما سبق معزولة لا يتيسر لرعيتهم من المواطنين النفاذ من أقطارها . بل يؤكد الترابى

أنه حتى التاجر – بالغا ما بلغ ثراؤه ووضعه – لا يسمح له بالانتساب إلى ناديهم أو شهوده .

- 3 -
لاهوت حسن الترابي

يفصح الترابى عن لاهوت للحداثة يوفق – عبر مفهوم الابتلاء – ما بين تجاربه الثقافية المتنافرة ظاهريًا . ويستخدم هذا المفهوم – والذى يعنى النظر إلى الحياة على أنها تحدٍ سرمدى من الله يختبر به إيمان المسلمين – مرادفًا « للحداثة » والتى هى تحدٍ مقصود به المسلمون المعاصرون على وجه الخصوص . وحتى يتيح الترابى للمسلمين أن تُسارى خطاهم ابتلاءهم ، فإن الترابى يميز بين «الدين» و « التدين » بطرق تشابه تلك التى أقرهـا جـورج سـيميل عـالم الاجـتماع المرمـوق فى التفرقة بين « الدينية » و « الدين » . فالمسلمون ، بحسب ما يرى الترابي ، مأمورون بالاستمساك بالدين بالظفر والناب ، (أى بالقرآن والسنة) ولكنهم مخيرون فى الأخذ (أو ترك) ما جاء عند السلف الذى هو عبارة عما تراكم من تدينات أمم المسلمين التى خلت . ويفرق الترابى بين « الإحياء » و « التجديد » فى الإسلام ليفتح باب الاجتهاد مشرعًا تمكينًا للمسلمين من مقارعة الدين .

الابتلاء أو الحداثة ، طريقًا لعبادة الله :

الحداثة هى – وفقًا للترابى – ابتلاء الزمن الراهن الواقع على المسلمين . ويشدد الترابى على الحاجة لمواكبة الحداثة . فالحداثة هى ، ببساطة ، من نعم الله التى يؤدى تسخيرها إلى عبادة أخلص . ويرى فيها الترابى صراطًا مفضيًا إليـه سبحانه وتعالى خلافًا للمعتقد الفاشى عند الناس والذى يراها ضلالاً خُلّبًا . فالتمدن – على سبيل المثال – يحض المسلمين على أنسنة أحشاء المدن التى تشبه فى ازدحامها أجحار الأرانب ، ولا يتأتى ذلك إلا باعترافهم بالاختلافات الكائنة بين البشر ، والجود بالحضارة على الجماهير المحرومة ، وإسكات ضراوة وحدتها الموحشة بسكينة العيش والروح . ولا يتجنبن أحد التمدن ، فى قول الترابى ، نائيًا عن شروره وزخرفه وماديته إلا ضعاف المسلمين . فالنظر صوب الماضى الأصفى دينًا بحميمية واستغراق حنين – فى حجة الترابى – إنما هو عصيان لله الذى أنعم علينا بالمدنية ليمتحن حُبنا له . ويحتاج المسلمون

فى عبادتهم لله ألا تستفزهم المفاهيم الطاغوتية التى تفسر بها الحداثة أو تُشرح بها . ومن الواجب الفرض على المسلمين تشرب المفاهيم الحديثة بمنزلة عتاد يستعينون به لتعظيمه سبحانه وتعالى ، تأسياً حسناً بفعله صلى الله عليه وسلم حين استخدم المفردات العربية الجاهلية لينشر بها دعوة التوحيد .

الدين والتدين

والدين عند الترابى إرث إسلامى أبدى وشرعى يشمل القرآن وما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى سننه . وهذا المرجع الدينى الذى يعتد به الترابى يمكن تعريفه بالأحرى ، وفقًا للخطابات المعاصرة ،على أنه « أصولية » . وكثيرًا ما يستعيض الترابى عن مفردة « الدين » « بالدين الحق » ، وعلى النقيض من ذلك فهو يطلق على ما تراكم من تقاليد الأجيال المتتابعة من المسلمين مصطلح « الدين الكسب » . فمدارس الفقه المتعددة ، والخلاف بين أهل السنة وأهل الشيعة ، كما يرى الترابى ، « دين مكتسب » ، وبناء عليه فهو ليس معصوماً من المراجعة والجرح والتعديل تضميناً وإسقاطًا . وتفقد بهذا الجرح والتعديل تقاليد السلف أسرها ، إن لم نقل قداستها ، التى يخلعها عليها المسلمون فى العادة . فالدين – عند الترابى – ممتحن على وجه الدوام من قبل حقائق الابتلاء المتلاحقة شديدة السطوة . ويجوز – بسبب من ضعف الدين إزاء نوازل الزمن – أن يتمحق هذا الدين ويتحلل. حينها ينتفض التدين ليعيد الدين – بوصفه الأنموذج الأسمى الذى أوحاه الله سبحانه – ليناطح الابتلاء . إذًا تتنوع أشكال الابتلاء (التى تنتج التدين) بالضرورة لتبقى على جوهر الدين وتماسكه .

الإحياء والتجديد

إن الإحياء والتجديد – على حد سواء – إنما ينشآن لمواجهة « الفترة » ، أى زمن الركود الطويل فيما يتعلق بالالتزام بالدين . وحيثما يعلن الإحياء عن نفسه فى كتابات الترابى كصيحة للاستيقاظ ، فإن التجديد مشروع وأثر يتجاوز الإحياء فى مداه . فالمجدد – الذى لا يتقيد إلا بحدود الدين (لا التدين) – والذى يستمد مشروعية نشاطه من التحديات الجسيمة التى تجابه الإسلام اليوم ، له ميزة خاصة تؤهله لإحداث التغيير فى التدين . وبعكس الإحيائى – مثل المهدى الذى تبهره تقاليد السلف – فالمجدد لا يعرف

حدودًا تقيده سوى حدود الدين لأن التدين عند الترابى هو ميراث تاريخى يجوز لنا الاستئناس به على وجه التنفع بدون أن نتقيد به .

وحالة التدين بطبيعتها ، باعتبارها نتاجًا للظروف المتغيرة ، هـى سـراب سـريع الزوال . ولما كان التدين عبادة لله فيها سعة ، بعكس ضوابط الدين من قرآن وسنة ، فهو ساحة للاجتهاد النافذ الخلاق . ويتحجج الترابى بأن تقـاليد التدين من حيث هى محاصيل لا حصانة لها ضد الإصابة بالأمراض التى تجعلها غير ذات نفـع للأجيـال اللاحقـة . فالفقهاء ، الذين نصبوا أنفسهم بأنفسهم سدنة لتكريس تلك التقاليد ، ربما شطحوا وغطـوا بتنطعهم على صفاء التدين وتقاليده ، وقطعوا بشكلية مناهجهم الفنية ما بين هذه التقاليـد وأصولها الحية فى واقع الحياة . وربما أفتتنت الأجيال بحذلقة الفقهاء وحيلهم المدرسـية فى معالجة إرث السلف ، فأمنت لهم ، واسـتنامت ، وظلـت تسـتظهر هـذا الإرث ، وتجتره ، تحسب أنها قد أتت من العلم شيئًا كبيرًا . وفى هذا كله حنث بواجب الانغمـاس الخلاق فى وقائع الابتلاء .

ومن بين كل مفردات لاهوت الترابى ، فإن « الابتلاء » هو المفهوم الأكثر رجاحة وغنى . فقد أعاد الترابى تعمير التقليد الإسلامى بحيث اختلف جذريًا عن سابق حاله لأجل مواكبة هذا الامتحان . فليس الدين عصرًا ذهبيًا استدبرناه فيما خلفنا من ماض ، ولا هو وصفة دوائية لتمتين التقوى والخلاص الشخصى ، وليس هو أيضًا ملاذًا يُفَرُّ إليـه مـن الابتلاء المقدور . وها هنا – أى فى هذا الابتلاء – يكمن جدل الـدين والتـدين . فـالله سبحانه وتعالى قد قضى فى أزل حكمته بأن يمتحن الـدين بحقـائق الحيـاة المُلاحِقـة وتحدياتها . فالابتلاء هو طريق يعبد به البشر اللهَ جل وعلا عبر استثمار الابتلاءات التى يلقيها فى طريقهم . ويستند الترابى إلى أن سبحانه وتعالى إن أراد لنا غيرهذا الامتحـان الصعب ، لتركنا نبقى فى الجنة نعبد وجهه الكريم قريرى الأعين . لكن قضى الله تعالى نزول الإنسـان إلى الأرض حتى يمتحن كيف نسلك فى أنجاد هذه الحياة وكيف نحـافظ على ديننا . وفوق هذا وذلك كله فـإن الدين – ومثله البشـر – قد أعِدُوا إلهيًا لمنازلـة هذه الابتلاءات . إذن فالدين نتاج لهذا الكدح الذى هو بالضرورة مزاوجة بـين الـدين – الأبدية – والحادثات أو الظروف المتغيرة . ولا تجيء التدينات (جمع تـدين) بشـكل

ثابت ، بل ترد بالأحرى فى كل ضرب ولون لكونها تعتمد أساسًا على متغيرات الحقائق . ويؤكد الترابى أن التدين السرمدى هو بالقطع تناقض بيّنٌ .

وبرغم أن الابتلاءات الســابقة للمسلمين تتضاءل لحد الانمحاء مقارنة بابتلاء الحداثة ، لكن الدين – فى اعتقاد الترابى الجازم – لفى صراع مستديم مع الابتلاء . لكن أيًا كان ، فــإن ابتلاء الحداثة ، حين ينظر إليها بوصفها حضارة فى دولة مفتونة عن الدين ، فهو ابتلاء غير مسبوق . ويقتضى الإسلام هُنا ليرد الحداثة عمّا هى عليه من شرك حتى تتوب إلى الله .

- 4 -

التكفير عن الدولة الأثيمة

إن الذين يدمغون الترابى بصفة السياسى الملتاث بجنون السلطة لا يعولــون كثيــرًا على كون التمكن من الدولة هى لحمة مشروعة للتجديد الإسلامى وسداه . فهو يســتخدم الدولة كمرادف للحداثة حذو النعل بالنعل ، وإن كانتا – أى الدولة والحداثة – غافلتين عن الدين فى صميم رأيه . ومن هنا تجيء دعوة الترابى للدولة أن تؤوب إلى الدين .

ويرى الترابى أن الفصّل ما بين الدين والدولة قد طغى على ملامح أغلــب تــاريخ الإسلام ، باستثناء الأربعين سنة التى تشمل الرســالة والخــلفاء الراشـــدين ، وعليــه يكون مصطلح « الدولة الإسلامية » ، فى نظر الترابى ، هو من باب التسمية على غيــر مسمى ، ذلك أن الفقهاء فى عادة أمرهم ، أمسكوا عن الأنعام برضــاهم علــى مختلــف رؤساء الدولة الإسلامية . فقد أخصى علماء الدين دولة ما بعد الخلافة الراشــدة لأنهــم حجبوا عنها أى دور ذى شأن لها فى التشريع والاقتصاد ، مما ترتب عليه عجز الدولــة عن سن التشريع وعن فرض أى ضرائب فوق الزكاة ، والأخيرة هى مما فصّل القرآن تحديد مصادرها ومقاديرها ومصارفها بحيث غُلّت يد الدولة عن التصرف المستقل فيهــا وأصبحت الدولة بذلك فائضًا عن الحاجة .

وأخصى علماء الدين تلك الدولة بوجه آخر . فقد استلب الفقهاء التشريع عن الدولة وأحالوه خصيصة خالصة لهم . وباحتيازهم للسلطة على أصول الفقه فقد غيبــوا الدولــة فحتى القضاة الذين تعينهم الدولة . وتجرى عليهم أرزاقهم كانوا يدينون بــالولاء للفقهــاء الذين يصنعون التشريع . وأجتمع على الدولة الإسلامية خصاء الفقهاء وخصام المتصوفة

وصدق عليها بذلك قول ماركس عن « تلاشى الدولة » . حين يبلغ المجتمع طور الشيوعية التى يستغنى فيها المجتمع المدنى عن الدولة وينهض بمسئوليته عن نفسه . على أن الترابى يريد فى لاهوته أن يعيد للدولة حقها المغتصب فى التشريع ، أى أن دولة الترابى لن تنتظر أن يتفضل عليها الفقهاء بسن التشريع لها . فى أقرب رحمًا للدولة الحديثة .

وحين أتى على بلاد المسلمين عهد العلمانية الاستعمارية أدرك الدولة – فهى قول الترابى – وقد تصرمت صلتها بالدين فعلاً . لذا كان فصل الدولة المستعمرة عن الدين مراوحة على فصل للدين عن الدولة فى الإسلام سبق مجيء الاستعمار . وشعرت الدولة المستعمرة بأن التهديد بهذا الخطر إنما يجيئها من الدين بالأحرى بأكثر ما يجيئها من دولة للأهالى لم يبق من الإسلام فيهم إلا مسحة أو رمقاً . وكان أخشى ما يخشاه البريطانيون هو قيام مهدى آخر – من طينة الذى سحقوه لتوهم فى عام 1899م – يتهدد دولتهم . على أن الدولة المستعمرة كانت حريصة على إظهار احترامها للإسلام حين يمارس كعقيدة خاصة أى – على سبيل المثال – حين يوكل للشريعة أن تؤدى دور قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فقط .

ويجادل الترابى بأنه رغم أن هذا الطلاق المتطاول الأمد بين الدولة والدين قد حرم المسلمين من الإسهام بنصيب وافر فى نشأة الدولة ، لكنه شجع نشوء حركات إسلامية فى السودان لم تلق كثير عنت فى تعبئة المسلمين لمناوءة الدولتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ، لكنها لم تتقن بعد كيف توظف الدولة إيجابيًا حتى تتصدى لابتلاء الحداثة . فمازالت عادات مقاومة الدولة تسيطر على ممارسات المسلمين وتعيقها . والترابى ، الذى استجار من رمضاء المعارضة بلهب تحالف مهين مع الرئيس نميرى عام 1977م ، يبرر هذا الحلف المخزى مع ديكتاتور معزول باتباع « مثال سيدنا يوسف » فى العمل مع الدولة وضدها فى آن معًا . وسيدنا يوسف – عليه السلام – كما فى القصص القرآنى استخدم براعته فى تفسير الأحلام ليطلق سراح إساره من السجن ، وأن يطوع سلطته الجديدة كوزير للمالية فى المملكة لتلافى كارثة محققة كانت ستصيب قومه خاصة .

ومن رأى الترابى انه لن يكتب للمسلمين التغلب على ابتلاء الحداثة طالمًا بقوا على حال سلبيتهم التاريخية إزاء الدولة . ويعتقد الترابى أن الدولة الحديثة هى من الاندغام فى نسيج المجتمع بحيث لا يجوز ترك حبل إدارتها على غارب العلمانيين . فالدولة الحديثة

إنما تنشئ الأفراد وفقًا لأساليب كانت فيما مضى نهجًا مقصورًا على الأسرة وحدها . وتُنْشَـــر الثقافة فى عالم اليوم عبر المدارس والمذياع والتلفاز التى هى بعض الدولة الحديثة . وجرى استبدال الاقتصاد القائم على الزراعة والرعى بالعمل المأجور وما يصحبه من قوانين تشترعها الدولة تضبط العقل والجسد . وإعادة الإسلام إلى الدولة – عند الترابى – ليس هو مجرد العودة إلى متن شريعة الإسلام ، بل هو بالأحرى استعادة مؤسسة تربوية ، هى الدولة ، إلى حظيرة الإسلام . فالدين لا يستطيع ببساطة إيكال واجباته الأساسية فى تربية الناس إلى دولة ملحدة . وعودة الدولة الآبقة إلى الدين مقدر لها أن تجلب ،فى مصطلح الترابى ، « الوجدان للسلطان » .

نموذج الصـلاة : الحكومة فى كبسـولة

يحيل الترابى المسلمين إلى التفكر فى شعيرة الصلاة حتى يتبـين لهـم أن الدولـة لا معدى عنها للعبد المتبتل إلى ربه . فالصلاة صنو الدولـة . فالصـلاة هـى مدرسـة إعدادية ، لا يدانيها ضريب أو مثال ، فى تلقين المسلمين سرمدية وحدة الدولة والـدين . فالمسلمون تتراص صفوفهم على الاستواء فى الصلاة يتساوى فى ذلك فقيرهم والغنـى ، صبيهم والكهل ، سنيهم والشيعي ، صحيحهم والمريض . وهى بذلك ترميز لوحدة الأمـة فى عبادة الله . ويستحب للمسلمين فى استواء صـفوفهم عنـد الصـلاة ، أن يتراصـوا متحاذين بالمناكب والأقدام سدًا للفرج لئلا ينفذ الشيطان منها . وهذا مما يصح أن تقتـدى به الدولة المسلمة تعبئ نفسها ضد الدخلاء . وفوق هذا وذاك ، فالصـلاة يقودهـا إمـام ارتضى المصلون فقهه وورعه وتقواه . وجاء فى الحديث النبوى أن الله سبحانه وتعـالى يغضب على من يؤم الناس وهم له كارهون . فحيثما انتُخِب المصلون إمـامهم يتعـين عليهم الاقتداء به فى كل حركات الشعيرة وسكناتها . وبالطبع لا يمنعهم التزامهم بالإمـام من تصحيحه إن نسى أو أخطأ .

والصلاة ، فى قول الترابي ، هى كون مصغر جامع لكل أفعال عبادة الله الأخرى ، إذ تبدأ الصلاة بعبارة « الله أكبر » والتى هى ذروة الشهادة وهى أول ما يتفوه به المـرء حين يسلم . ومعنى تكبير المسلمين فى استهلال الصلاة بأيد مرفوعة أنهم يسلمون إلى الله وأيديهم بيضاء من كل شحناء وأذى يرفعونها تقربًا له سبحانه . وبتوليهم القبلة فى اتجـاه مكة ، إنما هو محاكاة لما يفعلون فى الحج . والصلاة مثلها مثل الزكاة ، هى قرض حسن

يستثمر فى عبادة الله بإفراغ الوقت المعين فى إقامة الشعيرة ، وبذلك ينضبط جسد المرء كمتعبد خالص وكمواطن صالح .

الابتلاء وصفوات المسلمين العاجزة عن التفكر فى تحدياتها :

لا يرى الترابى فى أى من الصفوات التى نشأ هو فى ظلها القدرة علـــى معالجـــة ابتلاء الحداثة الواقع على المسلمين ، يستوى فى هذا العجز الفقهاء والمهديون من قومـــه إلى جانب الأفندية الذين ينضوى هو نفسه فى سلكهم .

وينقد الترابى الصوفية لنأيهم عن سلطان الدولة الذى يعتقد هو بضرورته الحيويـــة لتأمين انعتاق المسلمين . وعلماء الصوفية لهم قناعة تقـــارب الاعتقـــاد بفســـاد الدولـــة المستفحل بحيث لا يحل ائتمانها على العقيدة وبالتالى يتوجب اســـتنقاذ الدين من خرائبها . ولما ارتأى هؤلاء الصوفية أن الفقه – أى علم الظاهر والعقود – قد صار إلـــى مجـــرد حشو يفيض بالفنيات ، اختاروا الاتجاه إلى التركيز على علم الباطن فى الاعتقاد وطقوسه الأخلاقية . وسعى أهل الصوفية – مثلما فعل الفقهاء – إلى تنظيم « وحدة المؤمنين بعيدًا عن السياسة » . وقاد النأى عن السياسة المتصوفة إلى ثقافة طقوس منمقة تـــدور حـــول مشائخ مقدسين . ويرى الترابى أن هذه التبعية تتضاد مع دعوة الإسلام الـــذى يســـتخدم المنطق فى البحث عن الحقيقة والمعرفة .

فالترابى لا يرى للمهدية موقعاً فى مشروع الدين والابتلاء . وهـــو يُرْجـــع فكـــرة المهدى ، مجدد الإسلام فى رأس كل مائة ، إلى أصوله اليهودية والمسيحية التى تـــوارى فيها الدين عن الحياة العامة . ومن رأى الترابى أن المسلمين أخذوا من اليهود والنصارى بغير تثبت فكرة المهدى المنتظر الذى يأتى بالسوية فى آخر الزمان فيملأ الدنيا عدلا بعد أن ملئت جورًا . فالمهدى يعيد السياسة إلى الدين بعد طلاق لا أصل له فى الدين الـــذى ما تنزل إلا ليهدى إلى التى هى أقوم بالسياسة .

ويعيب الترابى تقليد المهدى ، الذى يرد الناس إلى ما يزعم أنه أول الدين ، لأنه يقوى من الفرضية الشائعة أن أول الدين خير من آخره وأنه مما يسوء ويخبو بمر الزمن. وهمة المهدى ، فى نظر الترابى ، تقصر عن تبعة ابتلاء الحداثة الذى يستوجب جهدًا جماعيًا والمهدى فرد وحيد ملهم لا قبل له بهموم هذا المشروع التى هى فوق الحصر . ولن يبلغ المسلمون من أمر الحداثة شيئًا تحت إمرة المهدى لأن التغيير ، الذى لا يكون

الابتلاء إلا به ، ليس واردًا فى صلاحيات المهدية . فأصل المهدية هى العودة بالمسلمين إلى زمان السلف الصالح لا تنزيل ذلك الزمان فى سياق الحقائق الاجتماعية المستجدة .

ويرى الترابى فى المهدية خطة يرتب بها التقليد الدينى المخصوص أمر إحياء أمره فى شروطه الضيقة ليصادر من ساحته من يريد تجديده على وتائر الابتلاء . فالمهدية هى ما ينهض بها الثائر على ســوء زمانه حتى يضفى على خروجه شرعية لن تتحقق بسواها . فالمهدى يستثمر التقليد عسى أن يبلغ الغاية من أمره . فالمهدى يقول مثلاً للناس أنه مأمور فى مهديته من النبى صلى الله عليه وسلم . وهذا زعم لا يحتاج إليه مجددو الدين على أيامنا هذه ممن يصدعون بالحق جهرة وكدحاً لله . وهو يرى المهدية بمثابة إرجاء أو تقاعس ثقافى فى بنية التدين ذاتها لا تؤذن بالتجديد إلا عند رأس كل قرن . وهذا تسويف لا طائل منه للمسلمين المعاصرين الذين لا وقت لهم ليبطيء بهم عملهم فى حين تبتليهم الحداثة صباح مساء . وللترابى رأى فى مهدى القرن التاسع عشر فى السودان مختلف عن ما تواضع عليه أهل الوطنية الدينية والوطنية بعامة الذين افتتنوا بعبارته الوطنية وأنموذج دولته المستقلة حرة الإرادة . فخلافًا لهؤلاء وأولئك يرى الترابى المهدية إرثًا فى محنة . فهى لم تصمد للحادثات وذهبت ريحها حين خضعت لدقائق التقليد العقدى الغالب وإن بدا أنها قد خرجت لنقضه ولإحيائه . فهى لم تأخذ بثقافة عصرها وحيله فانتهت إلى حركة إحياء أزالت الباطل ولم تقم الحق . ورد الترابى إخفاقها هذا إلى امتناعها عن مزاوجة همها الإحيائى بثقافة العصر وعلومه .

- 5 -

ولا يرى الترابى فى كتاباته المشيخية اهلاً للقيام بتبعة ملاقاة ابتلاء الحداثة . فرجال الدين عندهم هم ثمرة من ثمرات "امراض التدين" الذى تنامت فيه الشقة بين الفقه وبين تحديات تلقى المسلمين فى عصرهم . وليس تجدى فى قول الترابى حيل المشائخ لتجسير الفجوة ولا يرى الترابى فى كتاباته عن المشيخية أنها أهل للقيام بتبعة ملاقاة ابتلاء الحداثة . فرجال الدين عنده هم ثمرة من ثمرات "أمراض التدين" الذى تنامت فيه الشقة بين الفقه وبين تحديات تلقى المسلمين فى عصرهم . وليس تجدى فى قول الترابى حيل المشائخ لتجسير هذه الفجوة . بنفضهم الغبار عن فتوى قديمة ابتغاء تقريب حادثة طرأت فى زماننا هذا . وطبقة الفقهاء عند الترابى دخيلة على الدين الإسلامى وهو لا يرى مكانًا فى الإسلام لطبقة دينية قارة فى أنظمة مادية أو رسمية نعهد لها باحتكار البت فى شأن ما

يوافق الدين وما هو ليس منه . وطبقة الفقهاء ، فى نظر الترابي ، اغتصبت سلطة القرار بشأن صحة الدين فى السياق التاريخى الذى خلع الإسلام عن الدولة لاستئثار الطواغيت بأمر المسلمين وحجب العلماء عنهم ، عقاباً لهم ولحفظ بقية الدين ، سلطة التشريع بالشـــريعة . ولما استبعد المشائخ الدولة من حرم الشريعة كرسوها علماً وعملاً خالصاً لهم لا .

لكن الأنكى عند الترابى ، فوق اغتصاب الفقهاء للتشريع من الدولة ، هو اغتصابهم لذلك الحق من الأمة . فالفقهاء ، الذين نصبوا أنفسهم حراسًا للعقيدة ، حرموا المســـلمين من حقهم فى التشريع تذرعًا بصعوبة تطبيق الشورى وهى التى نص القرآن علـــى إدارة دولة المسلمين بها . وتجافى سلطة الفقهاء الدينية هذه دعوة الإسلام لبسط المعرفة علـــى أوسع نطاق ممكن . ويقول الترابى إن الإسلام يرى قيام المعرفة على فقه شعبوى تكـــون فيه أمة المسلمين مصدرًا للشرعية . فالإسلام يجعل من واجب التفكر وممارســـة الـــدين مشروعًا شعبيًا مفتوحاً بدلاً عن قصره على مجرد الخاصة الصفوية . إذ يطلب الإســـلام من كل مسلم ، كائنًا من كان ، الاشتراك فى بعث الدين إلى الحيـــاة بإشـــراك غيـــره أو غيرها من إخوانهم المسلمين فى تجربته بغض النظر عن كبر تلك التجربة أو صغرها ، أو كما قال الترابى ، « بالتفاعل مع أكثر الناس علمًا أو أقلهم بـــروح الرؤيـــة والتفكيـــر المتأنى المجرد من الصفوية أو الغوغائية » ، والمسلمون بطبيعة الحال ، عند الترابـــي، يتمايزون فى درجات العلم غير أن هذا لا يعنى الدعوة إلى هرمية تقوم على سطوة مـــن لهم سعة فى العلم لكون أمة المسلمين – التى هى فى قوله « صـــلى الله عليـــه وســـلم » لا تجتمع على ضلال – لها الكلمة الأخيرة فى التشريع عبر هيئاتها الشورية .

ووظف الاستعمار ، فى قول الترابي ، هذا الشقاق الحادث بين الدولة الإسلامية لأغراضه الإدارية . ولانصراف اهتمام القوى الغربية إلى حوزة أراضى المسلمين بأكثر من عنايتها بدينهم ، فقد انحرفت تلك القوى بالإسلام ، الذى هو عندها ليس إلا بدعة فى عقائد العامة ، عن جادته وقامت بإعادة اختراع طبقة الفقهاء إسكاتًا لثائرة الرعية المسلمة . أعانها على تنشئة هذه الطبقة المشيخية المخترعة نظام التعليم الاستعمارى الذى تنفصل فيه علوم الطبيعة عن علوم الدين . فهذا التعليم يفرخ خبراء بحال هذا العالم ، عالم الابتلاء ، على استقلال من خبراء العالم الآخر . وهذا التمييز الاستعمارى يتمظهر بجلاء حتى فى الزى المخصص لكل طائفة من هؤلاء الخبراء .

ويحاجج الترابى بأن هذه المانوية راقت للفقهاء وللعلمانيين لدرجة صعب عليهم التخلى عنها حتى بعد نيل البلاد الإسلامية استقلالها عن الاستعمار . فقد استمات القضاة المدنيون والشرعيون عضا بالنواجذ على مناصبهم متحدثين بلسان الحداثة أو الدين وكل فرح بما عنده . وارتاب الفقهاء فى الدعوة إلى دمج المحاكم الشرعية والمدنية خوفاً من التفريط فى فتات السلطة المناطة بهم فى حيز الأحوال الشخصية فى ظل الدولة الحديثه . وكان الترابى قد بادر فى 1968 بالدعوة إلى قضاء موحد إفشالاً لخطط القضاة المدنيين والشرعيين فى المحافظة على قضاء مزدوج . واقترح فى مذكرة كتبها عام 1979 ، إبان توليه لمنصب النائب العام ، أن يعاد تدريب قضاة السلك القضائى الموحد بحيث يتأهلون للفصل على نحو متبادل فى الدعاوى المدنية والشرعية . ونذكر هنا أن الترابى اشترك فى عدة لجان جامعية مثل مجلس جامعة أمدرمان الإسلامية عام 1965م والذى أشرف على ترفيعها من معهد دينى إلى جامعة حديثة ، غير أن هذا التطوير لقى عنتاً وشدة مقاومة من دعاة التحديث ومتشددى الفقهاء على حد سواء كما سنرى فى الفصل الخامس من هذا الكتاب .

ولا يرى الترابى خيرًا يعود فى قصر الإسلام على قانون الأسرة ، لا على الإسلام ولا على الأسرة . ذلك أن التشريع المعاصر لجهة الرعاية الأسرية ، كشأن سائر مناحى الحياة ، يستوجب دراية بالشريعة وبالعلوم الفيزيائية والاجتماعية أيضًا . والمسلمون – فى سابق تاريخهم – تسلحوا بالثقافة الإغريقية عامة ، وبالمنطق الشكلى خاصة ، لمناظرة وهدم النزعة الشكِّيَّة (أى المذهب القائل بأن المعرفة الحقيقية أو المعرفة فى حقل معين غير محققة أو مؤكدة) فيما يتعلق بوجود الله وبصلاح الإسلام كدين . وعليه يتوجب على الفقهاء ، بالمثل ، أن يشتاروا من فيض العلوم الاجتماعية فى حال إصدارهم حكمًا فى الطلاق مثلاً . ولا يتسنى على أيامنا هذه تحديد النفقة على العيال والزوجة بشكل نافع إلا فى ضوء القوانين المالية والاقتصادية المنظمة للدولة الحديثة . وليس ببعيد اشتجار المحاكم المدنية والشـــرعية فى السودان على مقدار ما يقتطع لنفقات الأبناء من أجور آبائهم التى تحميها القوانين المالية ، بالنظر إلى المقدار المسموح للدولة بخصمه من الأجور . وهذا العلم بقوانين الدولة المادية مما لا غنى لقاضى الأحوال الشخصية منه إذا أراد أن يزن أحكامه لنفع الأسرة وليسوغ الدين بين الناس .

ويصف الترابى العادات الثقافية للمشائخ، ممن خلدوا إلى قسمتهم الضيزى فى كنف العالم المانوى الذى قضى بفصل الدين عن الدولة ، ب "التنطع" . فعلى أنه يقدر أن

"محافظة" المشائخ مما يمكن رد بعضه إلى خصلة إنسانية فى التوقى من شرور وشواظ عالم محدث ناشهم من كل حدب وصوب إلا أنه يرى إنها محافظة قد تستغلق بالدين بالكلية حين تعرض عن ابتلاء الحداثة . فقد أرهبت الحداثة المشائخ إرهاباً حتى ألجأتهم إلى الاعتصام ب "ببقية الدين" طلباً للنجاة . وصار هذا التحوط ببقية الدين مجازاً فى قلة حيلة المشائخ بإزاء الحادثات فى عصرنا . وهكذا أحدقت الحادثات بالمسلمين وابتلتهم وتشكلت اكثر حياتهم المعاصرة خارج حظيرة الدين لأن المشائخ لم يعينوهم بفقه منقذ جريء أحـــاط بالحداثة وامتلك زمامها . ولن يستقيم للمسلمين مقارعة الحداثة وامتلاك سرها ، فى قول الترابي ، إلا بحل طبقة الفقهاء المشيخية التى تقاصرت عن تبعة ابتلاء الحداثة طمعاً فى الفوز ببقية الدين .

واتفق للترابى إجراءات ليحل بها هذه الطبقة الزائد عن الحاجة . فهو مثلاً يجردها من الاحتجاج بعصر إسلامى ذهبى وقع فى الماضى ترد إليـــه أصلها وسلطتها . وحتى لا تتمترس هـــذه الطبقـــة وراء خصومات أو نصوص تاريخية فالترابى يدعو إلى تجديد لا نحتاج معه إلى الولاءات المذهبية من حنفية ومالكية وغيرها . كما أنه لا يرى سبباً لانقســـام المسلمين إلى شـــيعة وسنه يجددون مسألة صح إن تلزم مكانها كتأريخ لا كمحرك له . والذى أوصده من أبواب ، كما نرى ، هو ما تعتاش منه طبقة الفقهاء وتستمد منه شرعية وجودها . ويصادر الترابى من طبقة المشائخ أعظم أسبابها إلى الجاه السياسى وهو سلطة الفتوى بشأن ماهو الدين وما هو ليس منه . فهو لا يريد لهذه الطبقة ، التى تعامت عن الحداثة واستثقلت ظلها ، أن تملك حق الموت والحياة على محصلات ومعاناة الابتلاء بمحض سلطة الفتوى . وتطرق الترابى لاستراتيجيات خطاب المشائخ وخطبهم وعاب عليها أنها مما استنام إلى حفظ بقية الدين . وانتهى إلى الدعوة إلى الحيلولة دون الطبقة المشيخية ودون أن تناهض الحداثة التى استغلقت عليها من المنابر .

- 6 -

رؤى الترابى حول النزاعات داخل حركته

استفحل داء الاصطراع المقيم بحركة الترابى ، واستعر بين فصيلين سُمى أولهما – بحق – « المدرسة السياسية » بقيادة الترابى، فى حين سُمى الثانى « المدرسة التربوية » .

لدى استقراء رأى الترابى فى هذا النزاع ، يتولد عند المرء انطباع ملحـــاح بأنـــه – أى الترابى – يتمثل فيه استمرارًا لحربه على الفقهاء ، وإن اختلفت الوسائل هونًا ما .

ويصوِّر الترابى فصـــيله السياسى على انه نتاج للتحديث الاستعمارى الذى يستصحب ، أو يستبطن ، تطلعات تحررية تواقة وتمردًا يمور بروح الشباب ضد عقائد السلف والصوفية . ومن ثم يزعم الترابى أن كوادر حركته هم بذلك حسنى الدربة والتجهيز للعمل فى ظل ظروف ليبرالية إبداعية متغيرة ، وأنهم – بشكل أو بآخر – أضحوا ذوى ألفة بعادات النقد الذاتى والتقويم ، و تخلوا عن هياكل الاتجاه التقليدى المحافظ فى التنظيم تخـــلياً لم تقو عليه حركات إسلامية أخرى . وهو يرى أنهم قد درجوا – منذ أيام طلبهم العلم – على النقد الذاتى ، وإعادة التقويم والابتداع حتى أصبحت فيه طبعاً. وأهم من ذلك عنده هو ولوعهم الدائم والكامل بتاريخهم الخاص .

ويرجع الترابى بجذور أقباس التحررية والتضامن ، اللتين تميزان حركتـــه ، إلـــى خواتيم الأربعينيات حين كان شباب الحركة – ممن تقاربت أعمارهم ومســـتوى تعلـــيمهم نسبيًا – ينزعون إلى الندية والسوية فى تجمعهم . وبعكـــس حـــال الإخـــوان المســـلمين المصريين فإن إخوان السودان لم يستقطبوا إلى سلك « الاتباع » على يد شـــيخ مشـــهور عركته السنون وبقر بطن العلم . وأشاد الترابى بما تاخم الفخر بهذه البداية المســـاواتية وقال إن حركته تحاشت بروز نجم شيخ فيها يبسط نفوذ قبضته الأبوية عليها فى ظـــاهر هيكلها وباطنه . وقال الترابى إن الحركة انبنت فى أول عهدها على برنـــامج "الميثـــاق الإسلامي" (1964) حتى تسميت به لغل يد الفقهاء من بسط نفوذهم على الحركة بواقـــع سعة معرفتهم فى أبواب الشريعة . فنتج من الالتزام بالميثاق كبرنامج سياسى أنه لم يكن بمقدور أىٍّ من محترفى الفقه إصدار حكمهم على الاستقامة الدينية للحركـــة مـــن مـــأمن منعزلهم العالى . فالابتلاء ، وفقًا للترابى ، يقتضى تعاضد سائر المهن وكافـــة منـــاحى المعرفة حتى تواجه تحديات الحداثة صفًا واحدًا غير ذى عوج أو فرج .

أما الفصيل التربوى ، فهو ألحق شبهًا بتوصيف الترابى لطبقة الفقهاء . وحسبما يقول به الترابى فإن أعضاء هذا الفصيل الذين يتمثلون عقيدتهم على خطى نموذج « التدين التقليدى » الشائع فى السودان ، قد رفد عددهم مدد متلاحق من خريجى المعاهد الدينية المختلفة . ولشدة تأثر الفصيل التربوى بإخوان مصر المسلمين ، فقد استنسخ لنفسه صورة طبق الأصل من تنظيمهم ، تستمد روحانيًا من الأدب الصوفى للحركة المصرية .

بيد أن « المأثورات » ، وهو كتاب الأدعية المشهور الذى كتبه حسن البنا مؤسس الإخوان فى مصر ، لم يستطع إزاحة كتب الصوفية السودانية الأقدم منه والتى ماتزال جماهيريتها حبيبة إلى أهلها حتى بين الإخوان المسلمين أنفسهم .

ولم يرق للفصيل التربوى ما رأوه يحــدث فى الحركــة تحـــت قيــادة الترابـــى فهـــاجم فى 1969 و1978 خطه فى التفكير وفى العمل . وفى كلتا المرتين دارت على التربويين الدوائر وانتهى به المطاف بعد هزائمهم المتكررة إلى قلة عالية الصوت خفيضة الصيت . وينعى الفصيل التربوى على فصيل الترابى السياسى انشغاله بالسياسة والسفيانية – أى حب الظهور – على حساب ترسيخ الأسس التربوية للأعضاء . وهالهم ما رأوه من جاهزية الفصيل السياسى إعادة تشكيل هياكل الحركة الداخلية إفساحًا للتحالفات السياســية الكثيرة عددًا والباهرة نجاحًا ، وإن لم تتنزه من مطعن الانتهازية ونقص المبدئيــة ، مـــع مراكز القوى الأخرى .

ورغم إطلاق الترابى على خصومه فى الحركة نعت « التربـــويين » ، لكــن هــذا لا يعنى أن فصيله السياسى تحاشى الأخذ بالتربية على الإطلاق . فالترابى فـــى الحقيقــة يجادل بأن فصيله قد ظفر بالمدخل الصدق للتربية بالنظر إلى الظروف المحيطة . فالتربية فى الدين الإسلامى ، على خلاف التدين الإسلامى ، لا يجوز قصرها على تمكين التقوى الشخصية وإثرائها . ويرى الترابى أن مظاهرة تخرج مساندة لتطبيق حكم الشريعة لا تقل عنده مثابة وأجرًا عن سائر الشعائر الدينية الأخرى . وأن التجارة هى الأخرى سبيل إلى الإيمان . وأن تقوى رجال الأعمال والتجار مما يُحْكم عليها أيضاً بالنظر إلـــى نجـــاحهم الدنيوى .فالنشاط القاصد لأوبة الدولة إلى الدين بعد غيبة لها عنه استطالت فـــى الزمـــان يقود إلى بيئة تقضى بالضرورة إلى تربية دينية ذات مغزى.

ويحتج الترابى بأن التربية بدون الدولة هى من العلم غير النافع. فالدولة قد أصبحت فعلاً المؤسسة التربوية الفرد بلا ضريب أو مثال . والدين الذى لا رأى له فى عمليات الدولة الدقيقة التعقيد مثل المصارف. فى رأى الترابى ، قد خسر قولاً وفعلاً معركته فى تربية الناس . فإن تعذر على الناس أن يروا صلة الدين بحياتهم الدينية فلهم الحق كله فى التوجس من دولة إسلامية تقوم فى الأذهان بأكثر من وجودها فى الممارسة اليومية والعبادة . ويقول الترابى إن المسلمين ، بوصفهم متدينين ، قد حرموا من النفاذ إلى الدولة التى هى أشد الأدوات فاعلية فى إحداث التغيير . وما لم يكتسب المسلمون المهارات

اللازمة لتصريف شؤون دولتهم المسلمة ، فلا قيمة تذكر لأى تربية نظرية . ذلك أن الدعوة إلى تربية منبتة الصلة عن التحكم فى الدولة هى بمثابة الإشاحة إلى الجانب الآخر استدباراً من وجه الابتلاء .

العلاقات مع إخـوان مصر المسلمين

مع أن للحركة الإسلامية جذورها المحلية فى الحركة الوطنية السودانية وفى حركات الطلاب على عهد أربعينيات القرن المنصرم ، لكن لا يجادلن مكابر فى انبثاقها عن حركة الإخوان المسلمين المصرية . ونتج تدهور العلاقات المستطرد بين الحركتين إبان السبعينات من خشية الحركة فى السودان من أن تسقط فى قبضة شيخ أجنبى يحرمها المناخ السياسى المساوقى الذى تبتغيه . وناضلت الحركة السودانية باستماتة وصدق ضد ميول الإخوان المسلمين المصريين لتحويلها إلى قمر يدور فى فلك الحركة المصرية . ولهذا الخوف أصل فى الوطنية السودانية. فقد انتزعت الحركة الوطنية السودانية لاستقلالها من براثين استعمار ثنائى ، اشتركت فيه مصر وإن ظاهريًا . وقد تأثر إخوان السودان بإخوان مصر منذ عهد بعيد غير أنهم احترزوا مما بدا لهم كغرطسة قومية مصرية فاشية فى حركة إخوان مصر . على أن السودانيين، فى قول الترابي ، كفكفوا من استجابتهم السلبية على الغطرسة المصرية مراعاة للظروف القاسية التى عانتها الحركة الأم على يد جمال عبد الناصر فى الستينات . فحينئذ اشتركت الحركة السودانية بطوعها مع منظمات الإخوان المسلمين العربية الأخرى فى تكوين مكتب تنفيذى لتنسيق نشاطات الإخوان العرب والتى عرفت باسم المنظمة العالمية للأخوان المسلمين . لكن سرعان ما انفجر النزاع حين اقترحت الحركة المصرية أن يندغم ناشطو السودان فى هذا التنظيم الإخوانى العالمى الذى تقوده المنظمة المصرية . ورفض السودانيون هذا الاقتراح حين أدركوا أن حركتهم ستصير إلى مجرد فرع تابع للإخوان المصريين ، واقترحوا بدلاً عن ذلك خطة تنسيق تراعى الاستقلال المحلى للمنظمات الوطنية بدون الغض من الالتزامات العالمية والعربية . لكن المنظمة المصرية أصرت على الاندماج . ولم يرض بدعوتهم إلا الفصيل التربوى السودانى من خصوم الترابى . وعليه سخط الإخوان المصريون وتنظيمهم العالمى على فصيل الترابى وجرعوه بعض االغصص من ذلك . صلّى الإخوان المصريون آراء الترابى بالنقـد اللاذع ورمـوه بالردة فى رسالة عام 1980 إلى الشيخ

ابن باز ، أعلى سلطة دينية فى المملكة العربية السعودية . واستسخف الترابى هذه الاتهامات ، فى رده عليها ، بأنها ذات دوافع سياسية .

- 7 -

إعادة تربية الأفندية

لم يفشل الأفندية – فيما يراه الترابى – فشلاً مدويًا فى مواجهة الابتلاء فحسب ، بل الأنكى أنهم غافلون حتى عن حقيقة الابتلاء الذى ينهض أمامهم . ولما كان هؤلاء الأفندية ثمرة استعمارية للحداثة ، فهم وفقًا لمعايير الترابى غير مؤهلين للتحاور مع الحداثة وعاجزين عن ابتداع موقف نقدية أصيلة تجاهها . ذلك أن الأفندية العلمانيين قد جرى ترسيمهم مدرسيًا على نهج ما يسميه الترابى بالتاريخ المقروء (أى هو التاريخ الذى يطالعه الناس دون التواريخ الأخرى ، أى التاريخ الكنسى الغربى) والذى يقول بأن الدين هو تجربة إنسانية فردية ، وما يصلح تطبيقه على دين واحد ، يصلح على سائر بقية الأديان . فعلى سبيل المثال يفترض هؤلاء الأفندية أن مبدأ الفصل ما بين الكنيسة والدولة الذى يعتنقه الغرب ينطبق على الإسلام بمقتضى وحدة الأديان .

ويزعم الترابى أن الأفندية ليسوا إلا طبقة حاكمة مختلفة على نفسها وأجنبية . وهم من بعد واقعين تحت تأثير نظام المدارس الهجين الذى تتقزم فيه تواريخهم وثقافاتهم الإسلامية والعربية بفعل التاريخ الكنسى الغربى . وهم أيضًا الذين ترعرعوا على انعزال عن أهلهم وقومهم تلكنهم جدران المدارس والداخليات والنوادى الاجتماعية ، وعادات تزجية الفراغ ، ولىّ ألسنتهم إعجابًا باللسان الأجنبى أو الهجين من ذاك وذاك . وهم جاهلون ، إن لم يكونوا عاقين بأهلهم ، شديدى الاسترابة والتشكك فى تقاليدهم . ويؤكد الترابى أن هؤلاء الأفندية لما سنحت لهم الفرصة فى تصريف شؤون البلاد عقب الاستقلال ، كان قصارى أمرهم الاجترار الانكفائى لقواعد « الحكم غير المباشر » الاستعماري ، على ما يستبطنه من هوّة فاغرة بين الحاكم والمحكوم . وترك هؤلاء الأفندية أمر تعبئة جمهرة المسلمين – عبر الحفلات والتظاهرات والناخبين – إلى زعماء القبائل والصوفية المتنفذين . فلا يتاح للصفوة النفاذ إلى الجماهير إلا من بوساطة أولئك الزعماء والذين بدورهم – وبطبيعة الحال – أضحوا صيارفة القوة الحقيقيين من خلف ستار الإداريين الأفندية .

ويرى الترابى أن الأفندية ، فى سياق إخلاء طرفهم من دينهم ، قد صرموا حبلهم السرى بثقافتهم المحلية والتى هى الأساس للحكم لهم أو عليهم بواسطة أغلبية شعبهم فى السودان التى لم يتسن لها التأهيل فى شعاب فكر الصفوة ذى المصادر الأجنبية . وقد حار رعاياهم المسلمون فى تأويل المعتقدات والمفاهيم كمثل الاشتراكية والعلمانية التى تستهدى بها الصفوة فى سياسة حكمها . ويحاجج الترابى بأن الاستبداد الضارب أطنابه فى بلاد المسلمين على أيامنا هذه ليس بسبب الإسلام ، وإنما برغم أنف الإسلام . فلا الشريعة تشجع الطواغيت لإنكارها عليهم سلطة التشريع أو فرض الضرائب ، ولا الحكام المسلمون أقوياء بالدرجة التى تبيح لهم إهمال الشريعة كلية . وباستدبار الصفوة المحدثين للإسلام ، وباعتكازهم على عدة القهر وآلة التجسس ، فقد قطعوا وأشجتهم بالثقافة الديمقراطية الوحيدة – الإسلام – التى تشدهم ورعاياهم . ويسوق الترابى هُنا حجة أخرى بأنه من الممكن إساءة إستخدام الإسلام للغاية ، لكن رؤية الغبن ومعالجته فى نظام إسلامى ما لهو جزء من التقليد نفسه . ويزعم الترابى بأن الديمقراطية لن تتشعب جذورها فى حكومة بدولة مسلمين منصرفة عن جوهر الإسلام لقوله أن قدر من تحاشى الإسلام فى الحكم والسياسة أن يلقى بصندوق الاقتراع فى مزبلة التاريخ .

وشاد الترابى حركة إسلامية ترياقًا مضادًا ينافح به انعزالية الأفندية وسذاجتهم . وحين إنضم الترابى إلى الإسلاميين ، وهو بعد طالب فى الجامعة ؛ ألفاهم متكلسين بداخل دوائر الطلاب للدرجة التى ينعتون بها المستقطبين من المجتمع الأرحب « بالفرع الخارجى » . ولم يأت الترابى بمستبدع حين درج على سيرة أقرانه الإسلاميين من أتراب جيله فى خيبة أملهم التى يستشعرون إزاء خواء الحركات الشيوعية فى أوساط الطلاب والصفوة . ولم تتكشف للترابى إمكانية إحداث حركة إسلامية جماهيرية ، فى قوله ، إلا بعد ثورة أكتوبر 1964 الشعبية . وقد كرست هذه الثورة مستقبله بصفته سياسيًا لدوره الهام فيها . ويقر الترابى بأن الطفرات والقفزات الكبيرة التى تميز بها تطور الحركة منذ تلك الثورة ، كان أمرًا من أبعد أحلامه .

ووقعت مسؤولية بناء « فرع خارجى » عريض للحركة الإسلامية على قطاع الطلاب فى الحركة الإسلامية . وكان بناء هذا الفرع الخارجى بمثابة مشروع فريد لإعادة تربية الطلاب بمنأى عن عزلة وسذاجة الصفوة . وأحسن الطلاب الإسلاميون استغلال اتحاد طلاب جامعة الخرطوم ، واختصاره « كوسو » والذى كان مؤسسة قومية ذائعة الصيت ، بعد أن سيطروا عليه فى عام 1973م . وسعيًا من « كوسو » لتجسير صلته مع

الشعب ، بادر بتنظيم مدارس صيفية وقوافل خدمة اجتماعية لتعليم الأميين وعلاج المرضى . وبتوكيد « كوسو » ، ومن ورائه الإسلاميين على أهمية الجانب الدعوى – أى الإسلام – فى تلك المناشط ، فقد صاد الاتحاد عصفورى الإتصال بأهل الريف والإسهام فى توسيع الحركة بحجر واحد . فقد كسبت الحركة الإسلامية أولاً أجر النفاذ إلى ريف السودان ، وهو ما عجزت عنه الحكومة المركزية وقصرت عنه الأحزاب ذات الصبغة الصفوية ، وثانيًا كَبُرَ أولئك الشباب من أهل المنطقة فى أعين من زوارهم لتكلفهم مشقة إدراج قراهم فى خط تطوافهم . وقد كافأ أهل القرى السعيدة بطلة الجامعة الطلاب من أبنائهم ، ممن أضحوا قادة محليين فى نظر أهلهم ، بانتخابهم إلى المجالس الولائية والمركزية متى تقدموا يطلبونها لأنفسهم وحركتهم .

وحيث لاح للترابى أن الصفوة ساذجة ثقافيًا فإنه استسخف معاركهم الداخلية الضروس اصطراعًا على السلطة . وهو يرى أن مختلف الأقنعة التى يتلثم بها هذا الصراع مثل العسكرية ضد المدنية والاشتراكية ضد الرأسمالية ، هى أقنعة شتى للمجموعة ذاتها التى تخلت عن الإسلام . وبرر الترابى تحالفه المثير للجدل مع طغمه نميرى المايوية فيما بين 1977 إلى 1985م وفقًا لهذه الاعتبار . وقد اجتمع على الترابى منتقدوه فى الحركة ، متشددهم والمعتدل ، فصلوه بشواظ كاويات من النقد لما قارفه من مساندة طاغية كان يعالج سكرات موت نظامه حين اكتشف الإسلام فجأة . واحتج الترابى ، فى رده على منتقديه ، بأن تحول النميرى إلى الإسلام راجع إلى الحركة الإسلامية التى جعلت من مسألة توبة الدولة إلى الدين مسألة جلية وَجذّابة حتى شامها ضليل كالنميري .

وعلى صعيد متصل فمنتقدو الترابى ينعون عليه تسليمه بوعد النميرى له بأسلمة الدولة . ويرد الترابى على هؤلاء بأن مصداقية النميرى ليست من شأنه فى كثير أو قليل . ومما يؤكد ذلك أن الترابى بوصفه ناشطًا إسلاميًا ، يعتبر نظام النميرى ألحق نسبًا بمتوالية حكومات الأفندية التى فارقت للإسلام فى تصميمها الدستورى . فتلك الصفوة ، التى تتوسل بصيت الزعماء التقليديين والدينيين ونفوذهم لتصل إلى الشعب ، لم يسبق لها أن أقتسمت هذه الحريات الليبرالية التى تتمشدق بها مع الجماهير بأى معنى من المعانى . والترابى فى تحالفه مع النميرى إنما كان يتلمس لحركته مساحة للمناورة . وقد خرج بمنهجه هذا جملة وتفصيلاً على منهاج الصفوة السياسى الذى يقضى باستعادة الديمقراطية أولاً ، وترك خلاف الأيديولوجيات ليوم نصر الحريات . ويجادل الترابى بأنه حين عرّف

السياسة وفقًا لشرائط الإسلام جعل همه استنزال الإسـلام فـى الدولـة غيـر مشـغول بالديمقراطية إلا من حيث أنها مما لا يمكن فصم عراها بالإسلام . وحيث أن الصـفوف العلمانية لم تعر كثير بال مسألة فسوق الدولة عن الدين وجعلت الديمقراطية شغلاً منقطع السبب بالدين ، فقد كان لزامًا على الحركة الإسلامية ابتداع تخطيطها التكتيكى الخاص فى التحالفات متحررة عن إسار المنهج السياسى لتلك الصفوات .

- 8 -

شـيخ " الترابي "

يقول ظاهر الحال بأنه لا مناصرى الترابى ولا مناصبيه العداء ينيطون به كثير فضل لما تجشمه من تحدٍ وتخذيل سلطات الصفوة التقليدية والحديثة ، على حد سواء ، فى الثقافة والسياسة السودانية . فالفريقان ما يزالان يرونه – الترابى – فقيهًا أو مهديًا أو أفنديًا ، مع جنوح بعضهم لإلحاقه بأهل السنة . والترابى لا يقدم نفسه فى إطار أى من الفئات السابقة ، وقد نفى السنية عن نفسه لأنه لا يرغب فى الانتساب إلى نزاع سنى شيعى تاريخى تراخت صلته بزمننا الراهن .

وأتباع الترابى – فى سياق التبجيل له – يدعونه « شـيخ الترابـى » لمـا للقـب « شيخ » من خصوصية تقتصر على الفقهاء والصوفية والزعماء القبليين . وصار هـذا اللقب اسمًا مستعارًا للترابى إبان انجحار الإخوان المسلمين « تحت الأرض » على عهد نميرى . وأخبرنى بعض قدامى أعضاء الحركة أنها كان بها مسيس حاجة « لشيخ » وإن تشكك واحد ممن تحدثت إليهم فى صلاحية الترابى ليكون الشيخ المرتجى . ذلـك أنـه ، وفقًا لما ساقه عضو آخر ، يتسم بكثرة الانقلاب على سيرورة أفكاره ومجـرى أفعالـه . وهذه خصيصة لا يحل معها مقام "الشيخ" الذى يستجب قدراً معلوماً من المحافظة .

وأعداء الترابى من فيلق العلمانيين ، الذين بهم ريبة قديمة فـى تسـلط الترابـى ، يصورونه فى هيئة شيخ متسلط دائب التكريس لسلطته المطلقة على عقيدة عصمته مـن الخطأ والشطط . ثم إن إمعانه فى نزع الشرعية عن طبقة الفقهاء أجلسته فـى مكـانس الريب عند العلمانيين . فقد توجسوا خيفة منه لأن الذى ينفى الفقهاء عن الدين فعل الترابى لا بد أنه يدبر أن يكون مرجع الإسلام الأول والأخير .

أما أهل المدرسة التربوية فى حركته ، فقد ناصبوه العداء بجريرة تخفيه فى أهاب أفندى مُتَغَرْبِن وكفروه عام 1996 بحيثيات آراء له فى بعض المسائل الأصولية العقدية رأوا فيها تجديفًا لا يغتفر . فدعوته إلى دمقرطة المعرفة ، أى جعلها متاحة للعامة والخاصة معًا ، وتمييزه للدولة كمصدر لتوليد التشريع الفقهى ، لم تلق القبول الحسن لدى الفقهاء . ووجد الناقمون عليه فى دعوته للحوار بين الأديان الإبراهيمية إرخاصاً الإسلام لا يليق . كما أن مرونته وتطامن اتجاهه بصدر الجهاد لم تقربه الزلفى لا إلى هؤلاء ولا أولئك . وحسب خصومه تملصه من أن يكون سُنيًا ، والمذهب السنى هو ذروة الإيمان فى الإسلام ، انتقاصًا للسلف . وكره خصوم الترابى قوله بأن الردة تقوم برفع السلاح فى وجه جماعة المسلمين وليس بوجدان المرء ، لأن فى هذا تجويز لتبديل المسلم لدينه . واستشاط خصومه لقوله بأن سلمان رشدي ، صاحب رواية آيات شيطانية ، لو حوكم فى السودان لما قُضى عليه بعقوبة الردة .

والترابى – عند غالب التربويين – مرتد زنيم . ولعل الاتهام بالردة كان أفصح ما يكون فى محاضرة شهيرة قدمها د. جعفر شيخ إدريس ، عدوه الألد الخصام منذ الستينات – فى خواتيم 1995 بالخرطوم . وما كانت المحاضرة ، التى كان عنوانها « حسن الترابى : العلمانية فى ثياب دينية » – سوى إجترار لجملة صالحة من مأثورات ما يرمى به الرجل من هرطقة وبدع لاكتها من قديم ألسن المتنفذين . ومن بين كل أشكال العلمانية وضروبها المتشعبة ، توخت المحاضرة رمى الترابى بالعلمانية الشيوعية لأنها – بعكس العلمانية الغربية – تنطوى على اضطهاد الدولة للدين .

لاهوت الحداثة : التحول بالحركة من خمول الضعف إلى صيت النفوذ

غفل أولئك الذين يرون تجديد الترابى الإسلامى ، دينًا تَطَبَّع عليه فى أسرته ، اعتبار كاريزمية الرجل وطاقات التحديث التى بثها فى السودان . فخلال ما يقل عن أربعة عقود استطاع لاهوت حداثته أن يغيِّر صورة حركة الإخوان المسلمين بحيث استحالت إلى هيئة أخرى مختلفة كليًا عما كانت عليه فى أربعينات وخمسينات القرن المنصرم . فقد كانت فى نظر الناس حينئذ تنظيمًا رجعيًا قصارى مبتغاه التفتيش على أخلاق الطلاب وضبطها مما دمغه إلى يومنا الراهن بنعت « الكيزان » ، وهو جمع

مفرده « كوز » وهو آنية الماء عند أهل الريف ىفى دلالة التأخر . وقد بلغت حملة الكيزان فى التضييق على الطلاب بالدين آنذاك حدًا جعل الترابى نفسه يحجم عن قبول دعوة الانتساب إلى الإخوان أيام طلابه العلم بالمدارس الثانوية .فلم ير رأيهم فى أن تلك غاية الدين فى بلد خطبه الاستعمارى ماثل وملح . ويذكر الرئيس جعفر نميرى بؤس هذا التفتيش على أيامه فى المدرسة الثانوية . فقد استسخف طلب أعضاء الحركة منه ألا يلبس البنطال القصير – الشورت – حين يقبل على لعب كرة القدم وأردف قائلاً : « أظنهم كانوا يريدون لنا لبس شـورت شرعى » . ويمضى نميرى لأبعد من ذلك حين يعترف بأنه كان يظن الترابى درويشًا – مجذوبًا – صوفيًا خلال سنى التعاون بينهما فى خواتيم السبعينات وبواكير الثمانينات . وكان لهذا التنفيه لقدر الحركة الإسلامية آثارًا سلبية وخيمة . فيقال – على سبيل المثال – إن رئيس جهاز الأمن السودانى أوسع رجاله سخرية واستهزاء فى يونيو 1989 لمراقبتهم لاجتماعات الحركة الإسلامية بدلاً من التركيز على من بيدهم القوة الحقيقية للقيام بانقلاب عسكرى . ويا لشد ما ثبت خطأ رئيس الجهاز حين باغتهم انقلاب جمعة الثلاثين من يونيو 1989 الذى ما تـزال عصبته هى الحكـومة بالتعـاون مع الحركة الإسـلامية قابضـة على مقـاليد السـلطة فى البلاد .

ولاهوت الترابى أحدث تحولاً مفاهيميًا وتنظيميًا فى الحركة حيث انتقل بهـا إلـى حداثة تكز لها أسنان الحسـد عند أعداءها . فقد استأسدت الحركة فـى دوائـر القـوى الانتخابية « الحديثة » مثل الطلاب والأفندية وضباط الجيش . وهـى قـد جعلـت مـن انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم – عرين الحداثة الاستعمارية – حدثًا لا يسـتثير أدنى اهتمام لما حققته فيها من انتصارات داوية به منذ عام 1972 . وهى قد اكتسـحت دوائر الخريجين الخاصة بدون عنت يذكر فى انتخابات عام 1986 . وأخيرًا نسوق مـا قاله أحد الضباط فى توصيفه لأثر الحركة على العسكريين « صار الضباط ، الذين كانت العربدة وإغواء الفتيات مهنة ثانية لهم ، يتدافعون زرافات إلى الصلاة حين يرفع المؤذن صوته بالنداء » .

ونالت الأساليب الحديثة لحركة الإخوان المسلمين قسطًا وافرًا من « الاحتجاج » عليها من منتقصيها الحداثويين . فاليكس دى وال ، الناشط فى حقل حقوق الإنسان ، يلاحظ سخاءها فى تدريب كوادرها ، خصوصًا على فنون الاتصال . وينعى عليها بعض

الحداثويين « تأمركهم » لمّا أحسنوا استخدام الحواسيب الآلية فى انتخابات 1986 التى احتازوا فيها المرتبة الثالثة وقاربت مناكبهم الأحزاب ذات الجذور التاريخية العريقة . ويلحى عليها الشيوعيون الأموال الممدودة التى تدرها مصارفهم الإسلامية حسنة الإدارة . وبدلاً عن معالجة الحقائق الماثلة حول الترابى أغرق الحداثويون والكتاب الغربيون فى ذم الترابى وجعلوا ذلك ديدنًا وطقسًا . وقد طابقوا بينه وبين طائفة من الأوروبيين غير محمودى السيرة من لدن ميكافيللى إلى راسبوتين . ويستنتج الكاتب مارك هوسباند من وابل القدح الذى أفرغت ميازيبه على الترابى أنه لم يظفر بكلمة طيبة واحدة لا من الغرب ولا من حداثيويى المسلمين .

على أن الكاتب إم . اى . باب – الذى نظر فى الذم الكثير الذى كتب عن الترابي، ينصح بعدم الإسراف فى الاستهانة بالرجل لما سببه هذا المسلك من تعويق إصدار حكم منصف ودقيق على مفكر شجاع البادرة أصيل الخاطرة ذى قدرة مرموقة على إحداث التغيير . وهذا التحليل للاهوت الحداثة عند الترابى ، الذى نحاوله هنا ، هو خطوة لجهة منازلة أفكاره على نحو مستنير .

(1) عنوان رسالة الترابى هو « حالة الطوارئ فى الفقه الدستورى » ونال بها درجة الدكتوراة من السوربون فى عام 1964م . وهى مدرجة بأرشيف الجامعة تحت اسم « دفع الله » وليس الترابى وأدين بالعرفان لمحمد ناجى لتجشمه جهد العثور عليها . ولا أنس حسن موسى الذى برنى بمختصر لها بالعربية .

(2) يشير حيدر إبراهيم 1996م إلى أن آية الله الخمينى ، الذى لم تطأ قدماه قط عتبة مدرسة حديثة ، لم يكن ليمثل أبدًا أمام لجنة من مجلس الكونجرس الأمريكى ويحلف القسم على صدق ما يدلى به مثلما فعل الترابى فى 1993م .

(3) كان والد الترابى أحد القضاة القلائل الذين تخرجوا فى المعهد العلمى ، وهو كلية دينية أسست عام 1912 ولم تكن اللغة الإنجليزية تدرس فيها . وغالبية القضاة تخرجوا فى مدرسة القضاء بكلية غردون حيث تدرس الإنجليزية وبعض العلوم العلمانية الأخرى . وأتيح لوالد الترابى الظفر بالتعيين بسبب الإزاحة القسرية للموظفين المصريين فى أعقاب ثورة 1924 التى لام الإنجليز مصر بإثارتها .

الفصل الخامس

داحس المعهديين والغردونيين وغبراؤهم : تخفيض قوام الجامعة الإسلامية عام 1969م

قررت لجنة كُوِّنت في العام 1969م للنظر في وضع جامعة أمدرمان الإسلامية أن تخفضها إلى كلية للدراسات العربية والإسلامية ، أو بالأحرى أن تعيدها إلى هيكلها فيما قبل عام 1965م الذي تنامت منه حتى صارت جامعة بسرعة استرابت أعين المراقبين في اللجنة والمراجعين . وقرار التصفية هذا يتسق مع عدة قرارات وإجراءات جاء بها التقدميون ، الذين علا نجمهم إبان فترة سيطرة اليساريين بعد انقلاب نميري ، للنيل من « قوى الرجعية » التي أخذت في إهلاك مؤسسات العلمانية وقضيتها منذ أن تولوا مقاليد الأمور في غمار أكتوبر 1964م . ومن تلك الإجراءات التي اتخذها التقدميون :

1 - إعادة «قسم الشريعة» المستقل بذاته إلى «بيت الطاعة» في القضائية تحت إمرة القضاة المدنيين .

2 - منع قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم من قبول المنتسبين إليه .

3 - فصل ثلاثة عشر من أساتذة جامعة الخرطوم من ذوي التوجهات الإسلامية مثل عبد الله الطيب ومدثر عبد الرحيم وزكي مصطفى .

4 - حذف كتاب محمد قطب « شبهات حول الإسلام » من مقرر المدارس الثانوية العليا .

5 - تخفيض عدد الحصص المخصصة لتدريس الديانة الإسلامية .

وما أن أطاحت عصبة مايو بالشيوعيين في يوليو 1971م حتى كونت لجنة أخرى لمراجعة وضع جامعة أمدرمان الإسلامية سابقًا . ولم يستغرب أحد إذ خرجت بقرار إعادة الجامعة لهيكلها الكامل عام 1975م . وأريد في هذا الباب من الكتاب رد سياسة الكر والفر حول جامعة أم درمان الإسلامية إلى أصولها في الثنائية المانوية الاستعمارية التي جعلت التعليم في البلاد قسمين : تعليم عصري مثلته كلية غردون (1902) التي انبثقت عنها جامعة الخرطوم (1956) وتعليم تقليدي تمثل في المعهد العلمي (1912) الذي أصبح جامعة أم درمان الإسلامية في 1965 .

يُكنّى طلاب كلية غردون العصرية - التي لا تقبل إلا الصفوة – طلابَ معهد أمدرمان العلمي التقليدي بالمعهديين ، في حين يسمى الأخيرون هؤلاء « بالغردونيين » . ووصف شاعر بريطانيا العتيق روديارد كيبلنغ الإثنين معًا في قصيدته « مدرسة كتشنر » (1899م) .فكلية غردون، كما يرى الشاعر - هي نتاج أكثر البشر جنونًا - الإنجليز حيث يقول إنهم :

يفرشون الأرض بجثث القتلى ، وقبل أن تبرد فوهات مدافعهم .

ويسيرون زرافات ووحدانًا يدعون الناس لبركات مدارسهم .

في حين قد يصح وصف المعهد ،الذي لم يخطر ببال الشاعر بالطبع لتأخر قيامه، بأنه من بنات أفكار أموات « أمراء المهدية » ،وقد جاء ذكرهم علي لسان الشاعر ، ممن مهد موتهم لمأثرة "مدرسة كتشنر" .

ومن اليقين الثابت أن جذور فكرة المعهد تعود لجثث أمراء المهدية ، ذلك أن رجال الدين الإسلامي ، الذين أقلقهم تغير الزمان وحال المعرفة بالفقه والدين بعد غزو الإنجليز ، ناشدوا الإدارة الاستعمارية بإرسال طلاب للأزهر بمصر لدراسة علوم الدين . إلا أن الإدارة الاستعمارية كانت تعارض إرسال طلاب إلى مصر التي أفسدتها - في رأيهم - روح الحماس الوطني . ومن ناحية أخرى كانت الإدارة أيضًا تمانع في

تدريس علوم إسلامية حقيقية في كلية ابتناها المسيحيون صدقة جارية لروح غردون . ومن هنا جاء ميلاد المعهد العلمي .

أسهمت كلية غردون في تزهيد الطلاب السودانيين في الدراسة بالمعهد لميزتين فيها: أولاهما تدريب الطلاب للانخراط في وظائف الحكومة ، وثانيهما السُكنى في الداخليات . ولن استفيض في حسرة المعهديين على حرمانهم من التنشئة في جو الداخليات المتحرر ، رغم سطوع مقالتهم فيها ، في مثل الذي جاء في هذا الخصوص عند الشاعر محمد محمد على في كتابه المعنون من جيل إلى جيل .

وأنشئت كلية غردون لتكون بمثابة آلة تفريخ للموظفين من الأهالى .وكان اسمها بين العامة هو « التجهيزي » التي تعد طلابها لأجل الخدمة في الحكومة . ولم يكن تعليم المعهد مما يتوسل به خريجه إلى التوظيف في القطاع الحديث .

ثم إن الغردونيين ، لما يضفيه عليهم الإنجليز من رعاية وعناية ، كانوا محط حسد المعهديين الذين وصفوهم بأنهم أنصار « المسترات » أو حزب الفرنجة . ونرى الشاعر حسين منصور- أحد المنتسبين للمعهد (بالوظيفة فيه لا بالتخرج منه) - قد فتح النار على أسلوب الغردونيين في الحياة تحت رعاية الإنجليز ، حيث انبثت شائعات الشذوذ الجنسي في الكلية التي كان يقوم عليها مستر يودال . واستصحب شاعر المعهديين الحسود هذا التخليط المريب في الكلية ، فسماهم « غرس » يودال : ولم يقتصر على تصويرهم في شعره ، على أنهم طائفة مخنثة بخدودهم اللدنة وأذرعهم البضة وشفاههم الرقيقة ، بل وأقذع . فوصف الكلية على أنها مئول الفسوق والشذوذ يشطأ طلابها - غرس يودال - ويتبرعمون برويهم « ماء الرجال » وشوربة العدس المعروف أنها طعام الكلية الراتب . وهم كذلك في قول الشاعر :

والنائمين كما سمعت لوجههم فمناهم في الليل رهز عروس .

أما الغردونيون ، فكانوا يرون أن المعهد أصلاً نتاج لفكرة خاطئة.؛ ففي مِلتهم واعتقادهم في مذهب المعاصرة المصحوب بالوطنية ، كان قصر الدراسة في المعهد على الدين واللغة العربية مؤامرة استعمارية لحرمان السودانيين من ثمرات العلم الذي

هو لب القوة والذكاء الحضاري في العالم الحديث . لذا كان حديث الغردونيين عن المعهد على أنه « مشكلة » بأكثر منه تعليمًا بديلاً . وفي غمرة حماسهم لتصحيح هذه الصورة خرج الغردونيون بعدد من الأفكار لإصلاحه التي وجدت تعبيرًا مؤسسيًا لها عند تأسيس مؤتمر الخريجيين عام 1938م .

وبشكل عام لم يكن الغردونيون يثقون بقدرة منسوبي المعهد على استيعاب المعاصرة وكان مرد اهتمامهم بالمعهد هو الوطنية الدينية بأكثر من الاعتبارات التعليمية والوظيفية . وانسحبت النظرة ذاتها على المذكرتين اللتين تقدم بهما مؤتمر الخريجين ،الذي تكون في 1936 من خريجي كلية غردون في الغالب، حول التعليم للإدارة الاستعمارية في عام 1939م . خصت المذكرة الأولى « مشكلة المعهد » وطرائق حلها وإصلاح الوضع كل اهتمامها ، ولم تتطرق لمسألة توظيف خريجيه أبدًا . بينما أسقطت ثانيتهما المعهد تمامًا وتوفرت لمناقشة مستقبل التعليم في السودان بعد عقد من عام 1939م بأسلوب رصين وبنّاء .

وببساطة ، لم يكن لدى مؤتمر الخريجين أدنى مكان للمعهد في رؤيته الأساسية لمستقبل التعليم في البلاد . ويحق للمرء أن يستغرب هذا الاستخفاف بالمعهد فقد كان بوسع المذكرة الأولى ، طالما سعت إلى إصلاح التعليم ، أن توطن المعهد في الصورة العامة للتعليم القومي بشكل أو آخر وبمقدار زاد أو نقص . وكان بإمكان الخريجين فعل الشيء ذاته في المذكرة الثانية . التي أفرغت شآبيب المدح والتقريظ على لجنة لورد دى لاوار التي عينتها الإدارة الاستعمارية عام 1937م للاستنارة بتوصياتها حول مستقبل التعليم في البلاد . وأوصت تلك اللجنة ، برئاسة على الجارم الشاعر والنحوي المصري الذائع الصيت على تأهيل طائفة من السودانيين ليقوموا على تدريس العربية بالكفاءة المطلوبة . إلا أن مؤتمر الخريجين لم ير في المعهد ماعونًا مناسبًا لتخريج هذه الطائفة المذكورة . وهو عندهم ليس مشكلة فقط ، بل ومشكلة تستعصي على الحل .

إلا أن المعهديين من جانبهم كانوا على قدر من الذكاء بحيث أدركوا أن ما يصفه الآخرون بأنه مشكلة ، هو في حقيقته « هويتهم » . إذ كتب محمد محمد علي - أحد خريجي المعهد - في عام 1946م مطالبًا المعهديين بتولي الريادة ومناقشة « أوضاع هويتهم » على الملأ ، حيث إن خريجي الحكومة والأفندية - كما يرى - لا يمكن الوثوق بحسن تمثيلهم للمعهديين ، فمؤتمر الأفندية هذا اعتاد وأدمن وضع « إصلاح المعهد » على لائحة اجتماعاته السنوية ولا حياة لمن تنادي . ونصح محمد محمد علي المعهديين ألا يبدو على صورة الضحية المنتظرة للمعاصرة والحداثة لأنهم ممن سيفيد منهما ويصيب خيراً كثيراً.

وأصاب محاولات المعهديين للإفصاح عن هويتهم - أو بالأحرى تمثيلهم لنفسهم أصالة لا وكالة بغيرهم - الوأد من سياسات الاستعمار ، بل وسياسات الوطنيين كذلك . فكامل الباقر - أحد خريجي المعهد والرجل الذي استطاع بمفرده تحويل المعهد لجامعة في عام 1965م كما سنعرض ذلك لاحقًا - يستذكر كيف أن الكلمة التي نشرها وهو طالب بالمعهد عام 1939م متناولاً أوضاعه في الصحف جلبت عليه غضبة مُضرية من السكرتير القضائي للحاكم العام .

ومن أشد دلائل اعتبار الغردونيين أن المعهد « مشكلة » مزمنة هو ، بشكل عام ، عدم الاعتراف بالمعهديين كأعضاء في مؤتمر الخريجيين .وبلغ هذا الجفاء أشده حين رفض نادي الخريجيين الغردوني إقامة حفل تأبين تخليدًا لذكرى التيجاني يوسف بشير الشاعر المعهدي الصميم لأنه لم يكن غردونيًا .وسنعرض لطرف من هذا الهذيان الاستعماري في فصلنا القادم .ثم إن الغردونيين ، في صدد التفكير حول المعهد و « مشكلته » ، كانت تنقصهم إسهامات المعهديين أنفسهم ورؤيتهم لما أرادوا لمعهدهم أن يكون .وهنا منشأ « ورطة الأفندية » إزاء المعهد وما أنطووا عليه من مفارقة تاريخية: فهم ملتزمون به وطنيًا ودينيًا لأنه يدرس القرآن وعلومه وهما مدار عزتهم الثقافية ووقود وطنيتهم السياسية غير أنهم كارهون له لمجافاته الحداثة التي هم

ثمرة لها، وهي غاية نضالهم القومي متي ما تحررت البلاد لتلحق بركب الأمم المتمدنة .

وعلى خلاف محاولات الإصلاح الاستعمارية والحديثة العقيمة التي أتت من جهات خارج المعهد ، فإن حركة الإصلاح التي حولته إلى جامعة كانت نتاجًا لروح المعهد وتعاليمه ، وقاد إليها اجتماع عدد من العوامل .

1 - ظهور قيادة مؤمنة بقضية تحديث المعهد تدفعها رغبة طلاب المعهد في تطوير نظامه ليمنحهم شهادات دراسية تمكنهم من المنافسة في سوق الوظائف الحديث .

2 - تطوير الأزهر على عهد الرئيس عبد الناصر قدم للمعهد مثالاً يُحتذى .

3 - تشكل بيئة سياسية وقومية وإقليمية أصبح فيها الإسلام الركن الركين للمعهد قوة معترفًا بها في النشاط الثقافي السياسي .وساهمت حقيقتان محوريتان في تمكين هذه البيئة السياسية:

(أ) ظهور الوطنية الدينية وانتشارها في وجه العلمانية الراديكالي وما صاحبها من مناداة بالتغيير الاجتماعي كان تبناها الحزب الشيوعي - المارق على الجماعة في نظر هؤلاء - في السودان في ما بعد عام 1964م .

(ب) تزايد الدور الذي تلعبه المملكة العربية السعودية ، بفضل ثروتها البترودولارية الجديدة آنذاك ، وتحت رعاية الملك فيصل ، ذي الحنكة السياسية المقدرة ، والذي رأى في الراديكالي السودانية شبهة ناصرية بينة الضرر والأذى بحيث يتحتم وأدها في مهدها .

ونتيجة لذلك ، تولت المملكة تطوير الجامعة الإسلامية بشكل عام بدفعها لمرتبات الأساتذة المصريين ليقوموا بإدارة الجامعة والتدريس فيها . ولن نخوض في تفصيلات الأصول المختلفة والحقائق التي عملت على إنشاء الجامعة ، بل سنولي قصارى اهتمامنا هنا لسيرورة التحديث والمعاصرة للمعهد التي اختص بها شخص د. كامل الباقر .

ورغم ما يبدو في الظاهر من أن فكرة الجامعة قد تعود إلى حقبة الستينات في السودان ، إلا أن تطورها بشكلها هذا لهو بفضل د. كامل الباقر أحد خريجي المعهد المنتسب إلى عائلة الرئيس الأزهري الدينية المشهورة . ومن المؤكد أن كامل الباقر كانت تراود خلده فكرة تطوير المعهد وإصلاحه منذ أن كان طالبًا فيه في نهايات الثلاثينيات وبداية الأربعينيات كما أسلفنا سابقًا . ولوعيه بضعة حال الجاهل باللغة الإنجليزية في بلد سادته الإنجليز ،وحقيقة أن إهمال تدريسها هو المعوق الأساسي للمعهد ، فقد انتسب كامل الباقر وهو صبي لم يتعد عمره الثانية عشرة بعد ، إلى مدرسة حديثة (الأحفاد) لتعليم الإنجليزية فيما واصل دراسته العادية بالمعهد . والتحق كذلك بعضوية الجمعية الثقافية بالمعهد مشاركًا في نشاطاتها المختلفة بهدف إصلاح المعهد . ثم نال منحة دراسية مصرية في الأربعينيات ليدرس في دار العلوم ، وبعدها تحصل على درجة الدكتوراه في التربية من جامعة أدنبرة في عام 1953م وعند عودته للسودان في عام 1956م أصبح مديرًا لوزارة الشئون الدينية حديثة التكوين آنذاك .

ومن موقع السلطة والنفوذ هذا ، أخذ كامل الباقر على عاتقه إنزال حجته وفكرته المحورية من أن ازدواجية التعليم التي ترتب تعليماً حديثاً ودينياً لا أساس لها في الإسلام بحيث أن تسمية مثل « التعليم الإسلامي » هي تسمية خاطئة معنىً ومبنى ، وخطط الباقر لتطوير معهد أمدرمان فعليًا على مراحل ثلاث : أولها مرحلة تطوير المعهد نفسه (1958 - 1963) وفيها تم تنفيذ خطة تحديث المعهد المتوارثة بكاملها فأصبح كليتين لتدريس العربية والعلوم الإسلامية . وتلت هذه مرحلة تطوره الكلية الجامعية الإسلامية (1963 - 1965م) استعدادًا للدخول إلى مرحلة الجامعة الكاملة.

على أن حقيقة منشأ الجامعة الإسلامية تكمن في مكابدة طلاب مدارس المعاهد الدينية الثانوية للمشاق والنضال المستمر ضد التعليم التقليدي الذي خضعوا له وأضر بفرصهم في الحصول على فرص العمل في الاقتصاد الحديث . وكانت معركتهم ذات منحيين ، فهم من ناحية كانوا يضغطون على الحكومة المتمنعة عليهم لتقبل حقهم في الدراسة والجلوس للامتحانات في قطاع المدارس الحكومية لنيل الشهادة الثانوية التي

يتوسلون بها للدخول إلى مؤسسات التعليم الحديث كجامعة الخرطوم . وأفلحوا في نيل مبتغاهم في حوالى عام 1960 حينما سمح لهم بالجلوس لامتحانات الدخول للكليات السودانية مثلهم مثل بقية طلاب المدارس الحكومية . وتوجوا نضالهم للتساوي مع المدارس الحكومية بقرار الحكومة إلغاء نظام المعهد العلمي التعليمي مرة واحدة واستيعاب طلابه في التعليم الحكومي القومي .

ومن ناحية أخرى كان طلاب المعهد قد ضاقوا بهيئة العلماء الدينيين والمدرسين المحافظين المشبعين إيمانًا بتقاليد المعهد لكونه آخر معقل للدين في البلاد .فقد قاوم هؤلاء المشائخ ما وسعهم التخلي عن المعهد العلمي من أجل رخصة تمنحها لهم الحكومة عطية لمزاولة العمل . وكان طلاب المعهد ، على نقيض هؤلاء المشائخ ، يتطلعون لأن يفتح لهم تحديث المعهد أبواب للتعليم الجامعي ذي الشهادات العصرية الموثوق بها .ولاقى طلاب المعاهد العلمية الثانوية أولى بشائر نشوء الجامعة الإسلامية بالدخول في إضراب عام مساندة منهم لهذه الفكرة حتي لا يقبرها المحافظون المتربصون . فقد ارتاب الطلاب في لجنة تكونت علي تلك الأيام لمراجعة أوضاع المعهد وغلبت فيها العناصر المحافظة التي كرهت تحول المعهد إلى جامعة حديثة . وقاتل هؤلاء المدرسون ذوو الميول المحافظة بعناد لا يلين لإبعاد مذمة التحديث عن المعهد . ورغم التحولات المهمة في مسيرة المعهد ، إلا أن أولئك المحافظين تشبثوا بما بقي حتى من أطلال معهد أمدرمان العلمي حتى سنة 1984م . وأدمجت تلك الأطلال لاحقاً في كلية القرآن الكريم التي تأسست عام 1982م إرضاء لخاطر هؤلاء العلماء . وقد أصبحت كلية القرآن الكريم جامعة في عام 1990م .

لقد استغلق أمر المعهد على الغردونيين استغلاقاً قادهم ألى قصر النظر وانسداد البصيرة. فاعتقادهم في تضاد المعهد مع التحديث ، بحيث أصبح « المشكلة » المعروفة لديهم،جعلهم عرضة لإيمان الساذج ، بوجود طريق أو وسيلة واحدة للتحديث. وفي واقع الأمر فإن نشوء الجامعة الإسلامية نفسه مما يقف دليلاً علي أن التحديث مشروع لا مناص منه وإن اختلف الناس في طرائق فهمه وتبنيه .وقد سهر

علي تحديث المعهد طلاب استسخفوا الفكرة الاستعمارية التي فلقت التعليم بشكل اعتباطي إلى تعليم ديني منقطع للمعاد وآخر حديث تجهيزي للتوظيف والمعاش .ولم يقف بهم شغفهم بالحداثة عند تلك المحطة فحسب. فقد جاء وقت في السبعينات طالبوا فيه بالتعليم المختلط في الجامعة الإسلامية التي كانت قد خصصت كلية منقطعة للبنات . ولم يعجب ذلك المشائخ حتى ممن انتصروا لقيام الجامعة أول أمرها. وهذا بيان في أن التحديث غلاب والسبل إليه شتى.

كان تخفيض قوام الجامعة الإسلامية إلى سابق عهد المعهد العلمي خطلاً جانبه التوفيق في نواح عديدة . فقد أظهر جهلاً « تقدميًا » لا يغتفر بالحقل المعرفي الثقافي والسياسي للتعليم الديني الذي أوى إليه أبناء الفقراء والريف و المعلمين الله . فليس يصح للتقدميين أن يصعروا خدهم لمطلب هؤلاء المحرومين في تعليم حديث يؤمن لهم الرزق ويفتح أمامهم فرص الترقي في الحياة .ومع ذلك فالجهل الذي أحاط بالمعهد وأحواله هو جهل متعمد وليس به سذاجة الجهل أو براءة المقصد . ويصدق علي مثل هذا الجهل القاصد قول الأنثربولوجي الفرنسي بيير بوردو عن « الجهل المستنير » . فكتابات الغردونيين عن التاريخ الوطني في مقاومة الاستعمار أوعن الفترة التي تلته إما تجاهلت المعهد بالكلية ، أو أبرزته في صورة لا تسر الناظرين . فناصر السيد في رسالته حول تاريخ التعليم الحديث لا يذكرالمعهد إلا مقترنا " بمشكلة تعريب" التعليم . غير أن الدكتورة سعاد عيسى تميزت عن أضرابها بإحقاق المعهد حقه حتى أنها انتقدت قرار تخفيض قوام الجامعة ووصفته بالتخبط التعليمي .

أما كتابا الدكتورين مدثر عبد الرحيم « 1969م » و د. محمد عمر بشير « 1974م » ، اللذان هما العمدة في تاريخ الحركة الوطنية مكتوبة من زاوية غردونية ، فهما مثال في تجاهل دور المعهد عند سرد تاريخ تلك الفترة. وهو تجاهل اتفقا فيه على ما بينهما من اختلاف الفكر والسياسة: فمدثر إسلامي راسخ، ومحمد عمر - رحمه الله - كان علمانياً ذكياً . واتفاقهما إذاً هو أثر من الولاء للمؤسسة الغردونية والتشرب بعقائدها وحزازاتها . فقد أشارمحمد عمر بشير إلى المعهد بثلاثة هوامش فقط مقارنة

بأربعين إشارة خص بها كلية غردون وروادها من السلف الصالح ومؤتمر خريجيها اللوامع ، بل والأعجب من هذا أن إشارته للمعهد كانت استخفافيةا . في حين لم يكلف مدثر عبد الرحيم نفسه حتى عناء إدخال اسم المعهد في قائمة مصطلحه، وإن أشار إلى مؤسسه ، الشيخ أبو القاسم هاشم ، بخصوص تعاونه مع السلطة المستعمرة .

فبتخفيضهم لقوام جامعة أم درمان الإسلامية ، فإن دُعاة التحديث والإيسارية سلكوا مسلكًا متعجرفًا بحسبانهم الأوصياء الخلص على التحديث ومسيرته . وكان نتيجة ذلك مجانبة و إزدراء لنظام تعليمي كان يلبي حاجات تنورية شحيحة لمسحوقي البلد . وبافتقار التحديثيين إليساريين للتحليل السياسي المستوعب لحال المعهد ، فقد غضوا الطرف عن النضال التاريخي لطلاب المعهد من أجل نيل نصيب من التعليم الموصوف بالحديث . وخلافاً لخطاب التحديثيين التقدمي لفظاً فانهم ،بما فعلوا بالمعهد ، وجدوا أنفسهم طرفاً متطوعًا في تحالف مع من يتهمونهم « بالرجعية » في مملكة التعليم التقليدي .فقد تلاقت فكرتهم في خفض الجامعة الاسلامية إلى كلية للدراسات العربية والاسلامية في 1969 مع فكرة غلاة المشائخ الذين لم يريدوا للمعهد أن يترقى إلى جامعة يضمر فيها تخصصه التاريخي في الدراسات الإسلامية والعربية . أما عن مردود تخفيض الجامعة الإسلامية سياسيًا علي التقدميين ففادح . فقد أبرزهم في مسوح الآخذين بثأرهم ممن ظلمهم بعد تهافت ثورة أكتوبر 1964 . كما طبعهم بطابع من يتعامل برد الفعل ، وهي صورة لا ينبغي لأي داعية إصلاح وتحديث أن يوصم بها .

الفصل السادس

عبد الله الشيخ البشير مُعلّمًا

نعيم الإنجليزية .. ونارها

« 1 »

فيما بين 1988 - 1989م زاملت الأستاذ الطيب محمد الطيب الكاتب والفلكلوري القطِن الدّرِب، في تقديم برنامج أسبوعي لإذاعة « راديو » أم درمان ، أجرينا فيه مقابلات مسهبة مع المرحوم عبد الله الشيخ البشير الشاعر والأديب والرئيس السابق لرابطة معلمي اللغة العربية والدين .وكان مبتغانا استنباط مزيج متناغم ما بين الترجمة والسيرة الذاتية . وقتها كان الشيخ « البشير » مصابًا بمرض السكر متقاعدًا ، طريح الفراش ، ذهيب البصر ، لتفاقم علله التي قاسى منها حتى لحق بالرفيق الأعلى في 1996 رحمه الله كثيرًا .

وراقت لي فكرة تقديم البرنامج لعدة أسباب . أولها أني رغبت في الإفصاح عن قرابتي « للبشير » بانتسابنا إلى علي إبراهيم ،سلفنا الأكبر ، وبانضوائنا في عصبة اجتماعية تستوطن الخرطوم تتسمى باسمه . وثانيها أني وددت في التعبير عن عظيم امتناني له ، إذ تعرفت ، عبر ذوقه الرفيع الأخّاذ ، إلى مكونات الثقافة السودانية والفولكلور . إذاً كان اشتراكي في البرنامج ، على حد ما ظننت ، رحلة في دروب « رومانسية الهامش » بالعرفان وبرّ القربى . وكان فضولي لهذه الرحلة جامحًا لأنني كنت ولا أزل ممن كانوا يحاولون نقد تاريخ القومية السودانية في ظل الاستعمار الإنجليزي التي احتكرت قيادتها الصفوة المستغربة من خريجي كلية غردون كما احتكرت تدوينها وترويجها في التاريخ العام . كنت ذا فضول لمعرفة كيف ترى

الصفوة التقليدية « تلك التي تخرجت من الخلاوي والمعهد العلمي التي لم تكن اللغة الإنجليزية علمًا من علومها » ، التي ينتسب إليها عبد الله الشيخ البشير ، هذا التاريخ للقومية السودانية المكتوب من وجهة خريجي المدارس الحديثة . وخلال سفري في رحلة رومانسية الهامش هذه تعثرت بذكرى قوية من عهد طفولة عبد الله الشيخ البشير كان لها ما بعدها . قال البشير في هذه الذكرى :

« كنت فيما خلا من طفولتي - وأنا ابن سبعة أو ثمانية - أدرس كأضرابي في الخلوة بالخرطوم . فأخذونا ذات يوم إلى احتفال ، إما أني نسيت مناسبته أو أنهم لم يحفلوا بإبلاغنا بها أصلاً . وفي مكان الاحتفال صُففنا أمام محطة سكة حديد الخرطوم على طول شارع الطابية في مواجهة شارع فيكتوريا المؤدى إلى قصر الحاكم العام . وجعلوا تلامذة مدارس الحكومة على ميسرة المحطة ، فيما استحكم طُلاب الخلوة - وأنا منهم - بالميمنة . ويومها طال انتظارنا للاكتحال بطلعة المسؤول البريطاني الذي يُحتفل على شرفه. وبعد حين جاء المسؤول من ناحيتنا اليسرى ، يمتطى حصانًا على جادة شارع الطابية ، متفقدًا صف التلامذة الذين احتشدوا تحية له . وعند النقطة التي تفصل بيننا - نحن طلاب الخلاوي - عن أضرابنا طلاب المدارس الحكومية ، أوقف المسؤول البريطاني حصانه ، ولوى عنانه يسارًا في اتجاه قصر الحاكم العام وألقمنا غباره.

وكلما اتسعت لي مشاغل الحياة على خلفية الوظيفة والثقافة والسياسة في السودان ، أعود بالذاكرة القهقرى إلى حيث وقفت - وأنا طفل - أحدق في الفجوة الفاغرة التي احتفرها رفض المسؤول البريطاني ، الذي كان مثال السلطة والشرعية لدينا ، حتى مجرد الاعتراف بوجودنا . وما حدث كان - في طفولتي - وأنا على أعتاب التعليم « التقليدي » ، والذي سلكت فيه إلى المعهد العلمي بأم درمان وصولاً إلي ذروته بجامعة الأزهر بالقاهرة ، نحت فيّ تابعيتي لطلاب المدارس الحكومية بشكل لا يُمحى . وما أزال أحس بمذاق المرارة التي تكاثفت في فمي يوم الاحتفال ذاك ، حينما انتهكت تطلعاتي الطفولية وقبرت حاجتي للاهتمام ، وشعرت بأن المسؤول البريطاني بجفائه

القح حرمني حقًا شرعيًا لي وامتيازًا حقيقًا بي ، حينما لم يبادلني النظر . ومنذها لم يتغير عندي شيء مما سبق » .

لقد أيقظت هذه الحادثة الباكرة البشير إلى أنه من مواليد الأمكنة الخاطئة . وقد أدرك وهو في شرخ الطفولة ، صدق مقالة ج ن نيبول ، الكاتب الذي أصله هندي آسيوي ، أن ميلاد المرء في المكان الخطأ يعني ميلادًا في الفوضى . ولما نضج بالغًا ، داوم البشير أيضًا على تبين أن للفوضى منطقها واستمراريتها الخاصة بها . وبالقدر ذاته يصف أحمد أمين ، الأكاديمي المصري الذي عَمَّرَ ما بين 1886 - 1954 تحويله من المدرسة القرآنية - الخلوة عندنا - إلى مدرسة حديثة على أنه مبارحة شتات الفوضى إلى اتساق النظام ، ومفارقة حياة لا لون لها إلى أخرى قشيب لونها تسر الناظرين . وبتأطير البشير لقصته في الحياة والتعليم والوظيفة بهذه الحادثة الفاجعة الباكرة فإنه قد أحالها إلى موقف معارض صادر من الهامش ضد المركز ، ومن بؤرة الفوضى إلى سدة النظام ، ومن الخلوة ثم المعهد ضد المدرسة وغردون ، وممن نسيهم تاريخ الحركة القومية ضد من خولوا لأنفسهم زعامتها ثم تدوينها . ولما كنت أنا كخريج غردوني من المصابين بهذه المركزية ، فقد وجدت في رواية البشير الترياق الأنجع لوحشة المركز الطاغية . وكلما أمعنت السمع في رواية البشير عن نفسه كلما نشطت نفسي في الوقاية من شحها مما أسمته غاياتري سبيفاك بـ « أطراح الامتياز » أي التخلص بوعي وإرادة من الامتيازات التي تكتنفك لمجرد ميلادك في الطبقة الصحيحة ، أو الجنس العزيز ، أو تخرجك من الجامعة ست الاسم .

وحتى الخط الفاصل ما بين تلاميذ الخلوة والمدرسة ، كما وصفه البشير، لهو في حقيقته كناية تستر جغرافيا مدونة الأمراض الاجتماعية المرتبطة بالاستعمار، والذي وصفوه بأنه مفرخة للآخرين (أي أنه يستلزم بالضرورة انقسام الناس إلى « ذات » و « آخر ») وبوسعه بالتالي تحويل المجتمع المُستعْمَر إلى منظومة مانوية (من ماني رجل الدين الفارسي الذي يعتقد بانقسام العالم إلى ثنائية الخير والشر وصراعهما الدرامي إلى أبد الدهر) . وقوام مانوية الاستعمار هو المُستعمِر الأوروبي ،من جهة ،

والأهالي الأفريقيين ،من الجهة الأخرى . و(الفضاء الأخير) ، أي فضاء الأهالي ، على حد تعبير فرانز فانون كما مر ،لا يخلو من القيم فحسب بل أن شاغليه هم أعداء القيم المتربصون بها .

وخلو فضاء الأهالي من المغزى والقيمة مما شدد عليه المسؤول البريطاني الجافي الذي ترَّفع عن تحية حيران الخلوة ووقف حيث وقف عند الحد الفاصل بين النظام والفوضى .

« 2 »

ومجتمع الأهالي معرض لهذه الفضاءات المانوية كما مَرَّ . فمن مدنه إلى أسواقه ، مرورًا بقضائه ومعلمي مدارسه ، انحدارًا إلى أحذيته ، أكرم الله القارئين والسامعين . فالاستعمار قد فرق بين الخرطوم ، مدينة غردون الشهيد ، الظافرة بعد الفتح وبين أم درمان، موئل الشر المهدوي ، الخاسرة . وقد شرع الغازي كتشنر في تنمية وتمييز الخرطوم ، حاضرة البلاد الجديدة ، على حساب مدينة أم درمان ، التي أفل نجمها ، والتي بيَّت النية على استئصالها من الخريطة . وقد كشف د. أبو بكر الشنقيطي عن السبل الماكرة التي انتهجها الاستعمار لإعلاء شأن الخرطوم ودحض أم درمان وكسر شوكتها . ففي الخرطوم « المتحضرة » قسم السوق إلى حيين : الإفرنجي « الأوروبي » والعربي .وتكونت القضائية من قسمين المدني والشرعي حيث ينقاد الأخير للأول ويتبع له . وصنّف معلمي المدارس في فئتين : الشيوخ الذين يعلمون اللغة العربية والدين ، والأفندية الذين يعلمون المواد الحديثة . وقد بلغ هذيان الأمكنة هذا حداً سخرياً كما رأينا من قبل.

أما الأحذية - أكرمكم الله - فلم تكن أقل شأنًا من غيرها في التراتب الهرمي . حيث اعتبرت « الجزمة الأوروبي » أعلى مكانًا من « المركوب المحلي » ، والذي يتوجب على منتعله أن يخلعه قبل أن يدلف إلى مكتب أي مسؤول من المستعمرين . واستتباعًا لذلك فقد كان من قبيل الإهانة البالغة للمسؤولين المستعمرين أن يروا مواطنًا

غير مأذون له يرتدي حذاءاً أوروبيًا . ولما كان لبس الأخير شائعًا وقتها ، شعر هؤلاء المستعمرون بما يتهددهم من عدم الاحترام والتطاول الذي لا يليق بالمرؤوسين . وقد جئنا بأمثلة على سياسة الأحذية ومراتبها هذه في الفصل الثاني من الكتاب .

« 3 »

واستقراء الشيخ البشير لمدونة التاريخ القومي الغردونية المنشأ هي قراءة مخربة بالفطرة . فهذه الرواية المتحيزة تهمش البشير وتطمس جسده الحي عن سطحها . وهي كذلك تغرق صوته فلا يبلغ مركزها من هامشه المتهافت .فهذه الرواية الطاغية للتاريخ القومي ، كوثيقة ثبوتية ، تسحب الاعتراف منه وتقذف به إلى منفى العتمات والانجهال . فاستقراء البشير لهذه الرواية الظالمة له ، كمثقف تقليدي ، هو نقد مزلزل لأنها حين نقته عن الخيال والفعل في الوطن ، خلدت استسلامه وانكساره .

أفردنا قسطًا عزيزًا من زمن البرنامج المذكور للتيجاني يوسف بشير - الشاعر المبدع الذي عاش ما بين 1910 إلى 1937 . ومناط ذلك ليس لأن التيجاني هو بالضرورة شاعر سوداني مرموق عربي اللسان ، رومانسي الهوى فحسب ، إنما أيضًا لكونه صنو البشير في أنه نتاج نظام التعليم التقليدي المنتهي ذروة بالمعهد العلمي . وما أمض مما سخرت به مؤسسة التعليم الاستعماري الازدواجية من نفسها حينما أبى نادي خريجي مدارس الحكومة - نادى الخريجين - أن يؤبن التيجاني في ذكرى وفاته ، وعدها كبيرة لا ينبغي مقارفتها بسبب انتماء التيجاني ، إلى نظام التعليم الآخر كما مر .

وشعر التيجاني يضوع بولاء مذهل للإبداع والصبا والفقر ، التي تشبع الروح البشرية - على ما يؤكد التيجاني - في سموها القاسي والجلي عن عرض الدنيا . على أن الفقر لم يكن ضربًا من التخييل للتيجاني ، إنما كان واقعًا حيًا له ، وهو الذي انطفأ سراجه قبل أوانه بسافيات ذات الصدر - السُل . ووصفه أحد معاصريه بأنه كان

مِمراضًا مهزولاً ينتعل بالنا ،حذاء قماش ، بدون أربطة ، ويتزيا بجلابية من الدمورية أشبعت تخريقًا وترتيقًا ، ويعتمر عمامة بلا طاقية .

ومن اليقين الثابت أن سوداني اليوم قد يعسر عليهم تقبل هذا الوصف - بدون أن يقترن بالإهانة عندهم - لصناجتهم القومية في الشعر . فهيئة الشاعر المحفورة في ذاكرتهم مستقاة من صورة نشرت مع ديوانه الوحيد الذي فاقت طبعاته العشرة منذ أول صدور له في العام 1946 . ويبدو التيجاني في تلك الصورة في الخلفية المعهودة للأستديو يرتدى بزة أوروبية من قطعتين . وقال البشير في معرض تقويمه لحياة التيجاني وتعليمه وشعره في ذات حلقة من البرنامج إن الصورة التي عهدناها للتيجاني زائفة . فناشرو ديوانه في القاهرة فصّلوا صورة التيجاني حتى تستقيم وأذواق القراء المصريين الحديثين وألبسوه بزة أوروبية بغض النظر عما كان االتيجاني قد لبسها في حياته أو لم يفعل . فمن خلعوا عنه جلبابه أرادوا له أن يكون لائقًا بعصره وطرائقه . (أنظر الشكل رقم 3) .

ومن الطبعي أن يشعر معهدي متجلبب كمثل البشير بالمهانة لقبول الناس بصورة التيجاني هذه . فهو - أي هذا القبول - يستدعي إلى الذهن حالة البشير النوعية وخمول ذكره كأحد المولودين في الفوضى . فحتى هذه العارضات النادرة التي تمكن فيها أحد أبناء طبقته السواسية من احتياز مقعد له في ضوء الشهرة يسارع « الآخر » القادر لينزع عنه قميصه الطبقي أولاً ، ثم يخلع عليه كسوة السلطة وزخرفها من بعد ذلك .

« 4 »

وكنت شديد اهتمام بآراء البشير حول الجذور التاريخية لتباين شروط لخدمة معلمي المواد « الحديثة » ومعلمي اللغة العربية والدين . واعتقادي الجازم أن مرجع عرض هذه المظالم على مفاوضي الحكومة وعلى الناس إنما يعود الفضل فيه - بالنصيب الأوفر - إلى البشير بوصفه الناطق الرسمي باسم رابطة معلمى اللغة العربية والدين ، والكاتب الذي يصوغ بياناتها وكراساتها السياسية والدعائية . وسألته أن يذكر لنا مصادر هذا الحيف الراتع في السلك الحكومي والذي يفرق ما بين فئتي المعلمين فقال :

« هذا سؤال من الخطورة بمكان ، ويتطلب إطنابًا في السرد وفطنة في التوصيف . فهذه التفرقة تنبع من صراع الثقافات الدائرة في العالم العربي بتأثير صدمة الغرب . وبالاختصار مصر مثلاً هي إحدى أوليات الدول العربية التي خبرت هذه الصدمة المتمثلة في الاستعمار الفرنسي والثقافة الفرنسية ، فمحمد علي ،والي مصر ، خلبت لبه علوم فرنسا وسطوتها ، خصوصًا في آلة الحرب ، وتطلع لاحتذاء مثالهم واستجلاب دعمهم ليحقق طموحه ببناء دولة مصرية ذات منعة .

ولم يكن الفرنسيون بأقل تطلعًا واستعدادًا لبسط علومهم إليه بإنشائهم المدارس الحديثة ، وكان شرطهم الوحيد أن تقتر حكومة مصر الإنفاق على نظام المدارس التقليدية الذي أوله الكتاتيب في القرى صعودًا إلى منتهاه الجامع الأزهر بالقاهرة ، بل حتى أنهم - أي الفرنسيين - طالبوا بإغلاق الأزهر وإلى الأبد . لكنهم رضوا - بعد اعتبار محاذير ما قد ينجم عن إغلاقه من مردودات سياسية - بالاستعاضة عن هذه الخطوة بأن تنصرف الحكومة - كحد أدنى - عن رعايتها الأزهر وتأخذ في إضعافه . وأوصى مستشار محمد علي بعدم الاجتراء على الأزهر ، فكان أن توفرت الحكومة على خصِّ المدارس الحديثة بوافر البر من الخدمات الحكومية ، ما نتج عنه تدافع الناس على المدارس الحديثة واكتفي الأزهر بما يسد الرمق من الطلاب .

أما استعمار السودان فكان أخشى ما يحذره الثقافة الإسلامية لسابق ما عرف عنها من تعبئتها السودانيين في قالب الثورة المهدية التي أطاحت بالحكم التركي في 1885م . وحين تسنى للبريطانيين إعادة قهر السودان من جديد في 1898 ، صح عزمهم على محو الإسلام ، وتولت مدافع بوارجهم التي دكت قذائفها « قبة المهدي » إبلاغ الرسالة . وجاس كتشنر ، قائد الجيش الغازي في أطلال قصر غردون وصلى على روحه ، ثم عزم كتشنر على تخليد استشهاد غردون بإقامة كلية تحمل اسمه . وما تأخر البريطانيون عن التبرع بجود مسترسل لبنائها حين نشدهم كتشنر ذلك .

إذن فما نحن بصدده هنا هو الاستعمار ، الذي لم يقطع المحيطات منفقًا عزيز ماله ومغامرًا في وجه كل خطر أو مخاطرة ليعمل على إذاعة العربية أو نشر ألوية الإسلام في السودان . وما الاستعمار إلا مشروع لنشر لغة وثقافة المستعمر . فأنشأ البريطانيون مدارسهم الحديثة وكرّسوها بتقييد التخديم في الحكومة . ومن الطبعي ، والحال كذلك ، أن تُهجر الخلاوي هجرًا غير جميل بسبب قصورها عن إنزال مَنٍّ الوظيفة الحكومية وسلواها على خريجيها . وظفر من تخرجوا في كلية غردون بوظيفة الحكومة والجاه والمكانة الاجتماعية اللذين يحيطان بها . أما خريجو الخلاوي فمحظور عليهم الخدمة الحكومية ، وليس لهم إلا احتراف الزراعة ليعتاشوا بها . وأعرف أناسًا يحفظون القرآن كله انتهت بهم الحال إلى عمال تحويلات في مصلحة السكك الحديد وجنايني ، وما شابه من الحرف الدنيا .

وأكمل المستعمرون في الثلاثينات بناء سياسة تعليمية تعمق سلطانهم عبر التعليم . إذ وضعوا هدفًا للتعليم هو تهيئة كتبة للخدمة الحكومية . أما تعليم الناس ليصبحوا مواطنين صالحين ، فهذا مسكوت عنه . وشمل المقرر التعليمي في المدارس الحساب والجغرافيا ، ومن فوقها اللغة الإنجليزية كدرج يرقى بصاعده إلى الخدمة الحكومية . ثم أقاموا كلية للمعلمين ، وعرّفوا المعلم على أنه خريج المدارس الحكومية ، واستتباعًا لذلك يقتضي التعريف أن يكون المعلم مُلمًا باللغة الإنجليزية . وخريج الخلوة أو المعهد يمكن أن يعمل كمعلم ، إن احتيج لذلك ، لكن شروط خدمته قائمة بذاتها ، عن نظيره السابق . ولو طال البريطانيون الاستغناء عن اللغة العربية والعلوم الإسلامية في مدارسهم الحديثة ، إذًا لفعلوا ، وما أقعدهم عن حذفها من المقررات الدراسية في

مدارسهم إلا خشيتهم أن يُعد الناس ذلك إهانة فتثور ثائرتهم على الحكومة. وبدلاً من حذفها تعمدوا طبع كتب تعليمية لمواد اللغة العربية والمعارف الإسلامية مختلة من أساسها تذخر بالأخطاء والأغاليط ، فهي لا تطور المادة في ذهن الطالب ، وتتسم بالخلط والتضليل .

المحصلة أن اللغة العربية أصبح مشهودًا لها بالصعوبة والعسر على لسان الطلاب الذين تحدثوها قبل سنوات من دخول المدرسة . والشاهد أن اللغة العربية سهلة هيّنة لأن النحاة العرب أفرغوا جهدهم بتيسير هياكلها وإيضاح أمثلتها . واعتاد معلمونا في المعهد العلمي على القول لنا « لا يفزعنكم النحو فما هو إلا حمل في عرين الأسد » ، وبالقدر ذاته كان حال الإسلام ، الذي تغرّب بفعل الكتب التعليمية عن الطلاب ، على الرغم من كونه دينهم الذي يعتنقون .

وجرى العرف بتعيين خريجي مؤسسات التعليم التقليدية معلمين من الدرجة الثانية ، وأنشئت شرائط خدمتهم خصيصًا وامتازت بالتحقير . وسعى البريطانيون ، بفرضهم مثل هذه الشروط على خريجي التعليم التقليدي ، للإيحاء للسودانيين بانقطاع صلة العربية والإسلام بالحياة كما أبدعوها : حياة الوظائف الحكومية .

وخريج الخلوة محروم من الوظيفة الحكومية حتى وإن بقر بطن علومه وأحاط بها طرًا ، مادام يفتقر إلى اللغة الإنجليزية ، فأنت كخريج الخلوة ستحرم من وظيفة الحكومة حتى وإن جمعت في شخصك جملة النعوت التي امتدحها الشاعر العربي على أنها تمثل العربي حقًا : شجاعة عمرو ، في جود حاتم ، في حلم الأحنف ، في ذكاء إياس .

فلو جهلت الإنجليزية ، يا مولانا ، لن تذوق عسيلة الخدمة في الحكومة أبدًا ، حتى ولو كنت تعلم لغات الأرض جميعًا ، من الطليانية إلى الألمانية والروسية ، فلا أمل لك في تعيين بحكومة السودان .

لكن مسلمي السودان ، على أي حال، لم يخشوا من إرسال أبنائهم إلى معاهد التعليم التقليدية . فإسلامهم جعلهم يقدرون الحياة أكثر من احتفالهم بالنجاح في خدمة الحكومة . فالمعهد أرست لبناته في عام 1912 ثلة من العلماء كان لكل منهم جماعته

من الطلاب من قبل . فقر قرارهم على اجتماع كلمتهم وأن يدرسوا سوية في جامع أم درمان « الكبير » . وما تشجيع الإدارة الاستعمارية لهم على ذلك ، إلا لتجمعهم في مكان واحد لتسهل مراقبتهم . وتخرج الرعيل الأول من المعهد في عام 1924 ، وكان من بينهم ، بالمناسبة ، عبد الله الترابى ، والد حسن زعيم حركة الإخوان المسلمين » .

« 5 »

ومعلمو اللغة العربية والدين كانوا يشيرون - عند إحالة الحديث - إلى معلمي اللغة الإنجليزية والرياضيات والتاريخ .. إلخ ، بقولهم معلمي « المواد الأخرى » . ذلك أن سمك جدار التفرقة الفاصل بين شروط الفئتين ، يجعل من هذا التصنيف - بالنسبة لأهل تعليم اللغة العربية والدين واقعًا ممضًا ومهينًا في آن . فكل الأساتذة من ذوى الدرجات الجامعية يجرى تعيينهم في الدرجة « كيو Q »ففي حين يُرفع أساتذة المواد الأخرى إلى الدرجة « دى إس D S » بعد أربع سنوات من الخدمة ، يخيم مدرسو اللغة العربية والدين في هذه الدرجة الابتدائية لعشر سنوات . وهذا التباين في الترقية بين فئتي الأساتذة مطبق على طول التدرج الوظيفي ، وله نتائج جد وخيمة كشفت عنها إحصاءات توافرت عام 1974 تحت ضغط أساتذة اللغة العربية والدين . إذ وجدت الحكومة في ذلك العام أن حوالي سبعة وثمانين وخمسمائة معلم لغة عربية ودراسات إسلامية هم في الدرجة (D S) التي ترقوا إليها في الفترة ما بين 1966 - 1971 فيما لم يبق أي من أساتيذ المواد الأخرى ممن ترقوا إلى الدرجة ذاتها في عام 1971 ، في مكانه بل أسرعوا صعودًا .

ومازيد الحشف الا سوء كيلٍ من بعد . فأساتيذ اللغة العربية ، والذين جُمِّدوا تجميدًا في الدرجة (B) ، التي تنتهي عندها خدمتهم بالمعاش ، وحتى بعد الكفاح الذي لا ينـي الذي شد نكيره أساتيذ اللغة العربية والدين طلبًا لمساواتهم مع أهل المواد الأخرى بين 1974 - 1981 ، لم يوفقوا إلى غير الترقي إلى المجموعة الثالثة فقط وظلوا محرومين من الترقي إلى المجموعة الأولى أو الثانية ، العادية أو الممتازة ، والتي هي ذروة سنام التدرج الحكومي ، ويتمترس فيها أساتذة المواد الأخرى .

وفي الفترة ما بين 1974 - 1981 أجمع أساتيذ اللغة العربية والدين ، الذين ينتسبون إلى اتحاد نقابات المرحلتين الثانوية العليا والمتوسطة واتحاد المعلمين القومي

، أجمع هؤلاء أمرهم واتحدوا أجمعين في رابطة معلمي اللغة العربية والدين . وانفتلت الرابطة ، سواءً بوصفها ضلعًا في حركة اتحاد المعلمين القومي أو على استقلال ، في حركة تربوية مهنية سياسية ابتغاءً لتحقيق المساواة مع الملعمين الآخرين (راجع الشكل 4) . وكانت تلك الحركة على قدر عظيم من دقة التنظيم وطول الباع السياسي والدأب والتركيز لدرجة فغر الناس أفواههم دهشة ، إذ أكبروا في هؤلاء « الشيوخ » ، الذين ما عرفوا هذا الضرب من العمل الجماعي إلا أخيرًا ، إحاطتهم حيلة العمل النقابي الحديثة . وأطنبت الرابطة في اقتباس خطب نظام نميري (1969 - 1985) الطنانة في تبجيل العروبة والعودة إلى الإسلام مرارًا للتدليل على المفارقة بين بيروقراطية الدولة الجاحدة للعربية والاسلام بظلم حملتها بين المعلمين وبين أفكار الرئيس ونظامه العاطفة علي تراث البلد ولغة ضاده الغراء. ولم تنج حتى اشتراكية نميري المزعومة من استخدام الرابطة لها لتكشف عن حيف شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين الذي لا تبرير له في بلد يهتدي بالاشتراكية . فأمام الناس ، تعزو الرابطة ما يلقاه أعضاؤها إلى تركة الاستعمار ، وعلى طاولة المفاوضات تأتي الرابطة شاكة سلاحها : إحصاءات بيانية عن سوء حال منسوبيها ، وحين يأزف الوقت للعمل ، تعرض الرابطة مهاراتها النقابية : تفويض الأعمال لها في هيئة استقالات مقدمة وموقعة سلفًا من أعضائها وبيانات تتوالى وتؤيد الرابطة في إضرابها عن العمل أو تصحيح الامتحانات . وأفشلت الرابطة محاولة وزارة التربية لاستئجار معلمي اللغة العربية والدين من مصر وسورية لتصحيح الامتحانات التي رفض المعلمون السودانيون جر أقلامهم فيها . وحركت الرابطة أذرعها في الاتحاد الاشتراكي ، حزب النميري ، لتكريس مطالبها . وأفلحت . إذ تولى الحزب الممغوص من الحكومة ، في إطار سعيه للسيطرة على بيروقراطية الدولة ، أمر إعلاء شأن قضية الرابطة .

وكـان أسـاتذة اللغـة العربيـة والـدين يتمثلـون شـروط خـدمتهم « بـالظلم » . ورأينـا كيف جَذّروا لظلمهم هذا في إرث الاستعمار . وما أخرج هذا الظلم عن قدر الاحتمـال ،فـي رأي البشـير ، كـان انتمـاء هـؤلاء الأسـاتيذ إلـى أسـر رفيعـة المقـام فـي المجتمـع السوداني الديني والريفي . ومن هنا كبر عليهم وآلمهم أن يُفَضّل عليهم ، سواهم . ففي إحدى بياناتهم نعتوا مظلمتهم بأنها (TRAGEDY) اي تراجيديا أو مأساة محزنـة - ولـم يعبؤوا حتى بترجمة المصطلح الغربي إلى اللغة العربية . وكان منبع التوحد والتماسك الذي أظهروه في طرادهم للمساواة مع أساتذة المواد الأخرى ، يعود إلى نفاد صبرهم ممـا وصـفوه بأنـه « تفرقـة وإهانـة » ولوصـف هذا المـزيج استخدموا اللفظ العربـي « الضيم » القاموسي والقوى الدلالة لتأطير غضبهم المشتعل وكبريائهم المهرقة .

ومن بين كل ما قاله الناس وأفاضوا من حديث حول مظالم هؤلاء الأساتيذ ، يذكر البشير بجلاء كيف أن أستاذًا منهم زاحم بمنكب لغتـه الريفيـة ، ليصـف مـا يطلـب مـن مساواة مـع أسـاتذة المـواد الحديثـة ،لينحت تعبيـرًا مسـاواتيًا بليغًـا ، إذ قـال : « نريـد أن نكون كقرني الثور ، يرتفعان معًا ويهبطان معًا » .

وما سمّاه أسـاتذة اللغة العـربية والدين « بالظلم » هو في توصيف بيروقراطيات وزارة التربية - التي يتسيدها أساتذة المـواد الأخـرى - معـرف « بالمشكلة » أي أنـه لا يعدو أن يكون محض «إزعاج» . وكان هذا « الظلم » واضحًا جليًا ومهيئًا للحد الـذي لا يسـمح لكليهمـا - بيروقراطيـة وزارة التربيـة واتحـاد المعلمـين - بالتغاضـي عنـه أو إقراره . لكن بيروقراطية الوزارة ، بدلاً عن التوفر على علاج مسببات هذا الظلم من جذورها ، كانت تلتجيء للترقيات الموسمية لمعلمي اللغة العربية والدين لتخفيف أكثر حـالات الظلـم سـطوعًا . ومثـل هـذه الخطـط المرجئـة كانـت تلقـى ترحيبًـا مـن اتحـاد المعلمين بقرينـة أنها أقصى ما يمكن فعله فـي تلـك الظـروف . وعنـدما ترفض الرابطـة قبول هذه الترقيات الانتقائية ، كان الاتحاد يقذفها بأنها متعنتة صعب إرضاؤها .

ولم يخف البشير استهجانـه لاتحاد المعلمين الذي كانت تعوزه الحماسة فـي تحقيـق مصـالح معلمـي اللغـة العربيـة والـدين ، والـذي كـان دعمـه للرابطـة مائعًـا فـي أحسـن الأحوال أو معدومًا بالمرة . ويرى البشير فـي تطبيـل الاتحـاد للترقيـات الموسـمية التـي

استحدثتها الوزارة مسلكًا خبيث الطوية ، لكون الترقيات هامشية ، لا تصل حتى لسطح « تراجيدياهم المؤلمة » .

وبتوصيف مظالم معلمي اللغة العربية والدين على أنها « مشكلة » فإن اتحاد المعلمين أحال قضية قومية ومهنية كبرى إلى مجرد خصومة أسرية بين فئات المعلمين . ويتذكر البشير بمرارة كيف أن اتحاد معلمي الثانوي العالي نعت مطالبتهم بالمساواة بكونها انتهاكًا لحقوق ومكاسب معلمي المواد الأخرى . وهؤلاء الأخيرون - فيما يرى البشير - يعانون من الظلم أيضًا ويتوجب عليهم رده عنهم باستقامة وشرف . غير أن الاتحاد آثر أن يحرم معلمي العربية والدين حتى من حق التطلع للمساواة بزملائهم معلمي المواد الأخرى .وهذا إجحاف وعتو كبيران .

إن الدرك الذي انتهى إليه اتحاد المعلمين في غمط حقوق بعض عضويته لهو فضيحة بجلاجل . فالإجراءات التي اتخذها الاتحاد لتكميم هذه الحقوق مستمدة مباشرة من أساليب دولة النميري البوليسية . فمرة حرم الرابطة من استخدام فناء مقر الاتحاد وإمكاناته لعقد اجتماعاتها ، وفي أخرى أصدر الاتحاد كراسة يلمز فيها معلمي اللغة العربية والدين من طرف خفي موحيًا بأنهم شرذمة تخوض في أنشطة نقابية خارج نطاق اتحاد المعلمين العام ولهم رئيس وأمين سر وأمين مال . وظاهر الأمر أن الاتحاد كان يتجسس على الرابطة ، التي كشفت في ردها على الاتحاد أسماء وهويات ضباطها ، وإن كانت قد أكدت خواء وفاضها وإدقاعها بحيث لا تحتاج لأمين مال . وكان مثل قول الاتحاد هذا كيد كائد لن يسلم المقصود به في عهد النميري الباطش القاهر . فقد كانت النقابات والاتحادات بالكاد مسموحًا بها حتى داخل الأطر التي يحددها النظام . بل إن اتحاد المعلمين نفسه طاله الحل والتكوين مرات كثيرة . وكان النظام يعاقب على الإضرابات غير المشروعة (كأنما كان النظام يسمح بالإضراب المشروع) بالإعدام . ولما تبين لضباط الرابطة مشي الاتحاد المناويء بالنميمة عند الحكومة والدس عليها ، تهيؤوا لمواجهة صراع مع الحكومة وقانونها لأمن الدولة ، وكانوا على استعداد للمثول أمام مجلس قضاء عسكري مشكل بموجب قانون أمن الدولة . فقط تحت شرط أن تذاع المحاكمة علنًا حتى يعرف الناس ما للرابطة وما عليها .

« 7 »

غير أن مَدخلي « الظلم » و « المشكلة » للاقتراب من شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين هما طريقان للنظر إلى إرث الاستعمار . فهذه الشروط أصيلة في الثقافة الاستعمارية التي تصور المواد العتيقة أو المهجورة (اللغة العربية والدين) كنقيض للمواد الحديثة كاللغة الإنجليزية مع أنها لم تكتسب القيمة والميزة إلا بمحض القوة الجبرية . فبتعريفهم مظالم أساتذة اللغة العربية والدين « بالمشكلة » التي يسهل حلها على نحو مُجدٍ في إطار الوضع الراهن ، رفض أساتذة المواد الأخرى مساءلة هذه البنية الاستعمارية . والظاهر أنه ليس بمقدور الإنسان ، كنتاج لهرم يرتب علاقات اجتماعية فيها القوى والضعيف والغنى والفقير ، إحالة أي من نعمائه إلا إلى ترتب طبعى للأشياء يكون امتياز المرء به حقًا أصيلاً لا كسبًا على حساب آخر . وبالمقابل ، أمطر أساتذة اللغة العربية والدين وابل نيرانهم الثقيلة على هذه البنية الاستعمارية وطالت تلك النيران اللغة الإنجليزية ، بوصفها قيمة مفروضة بالقوة المحضة لا بميزة باطنة فيها . ففي مسعاهم لتحجيم هذه الميزة المضفاة على اللغة الإنجليزية ، طالب معلمو اللغة العربية والدين بإلغاء الدرجات العشر التي تمنح عن المعرفة باللغة الإنجليزية (واللغات الأوروبية الأخرى بالنتيجة) في مسائل الترقية . بالإضافة لذلك ، طالب معلمو اللغة العربية والدين بابتعاثهم في المنح الدراسية الحكومية للحصول على الشهادات العليا . فبسبب جهلهم باللغة الإنجليزية حرموا في سابق عهدهم من هذا الحق الذي يتفيؤه أساتذة المواد الأخرى . إذ تمنح عشر إلى اثنتي عشرة درجة للأساتيذ الحاصلين على درجات عليا حين ينظر في شأن الترقية . ثم إن هؤلاء الأساتيذ مستثنون أيضًا لجهلهم بالإنجليزية من تعيينهم ملحقين ثقافيين بسفارات السودان في عواصم الدنيا .

وبرغم أن الإنجليزية تلوح كظل أساس في خلفية سوء حال هؤلاء المعلمين ، لكنهم لم يدعوا إلى حرب شخصية مع اللغة ذاتها إذ يوجز البشير موقفهم منها في قوله « نحن نريد طبعًا لتلاميذنا تعلم الإنجليزية ، لكن الإنجليزية التي يجب أن يحصلوها هي إنجليزية الثقافة ، وليس التي يعتكزون عليها تسابقًا في مراقي التدرج الوظيفي" .

« 8 »

رواية البشير للأحداث على نحو ما سقنا يبرز مفارقة صارخة في بلاغة وتطبيقات دولة ما بعد الاستعمار . فبصرف النظر عن القوى التي سيرت هذه الدولة فقد اشتقت الدولة لنفسها صيتًا سيئًا لما يذاع من إفشائها اللغة والدراسات الإسلامية بشكل منتظم في الأوساط غير العربية ، وغير الإسلامية . ويحسب المرء ، أن مثل هذه الحملات (مهما كان الرأي في سدادها السياسي) تحتاج إلى معلمي اللغة العربية والدين بل ربما شكل هؤلاء المعلمون رأس سهمها . إما أن يصار إلى إهمال هؤلاء المدرسين وحط قدرهم في ظل الدولة الملتزمة قولاً لا فعلاً بإشاعة الإسلام والعربية ، فهو أمر عسير على الفهم، عصيٌّ على الشرح ، اللهم إلا إذا كان ما تطبقه الدولة هو شيئ آخر غير العربية والإسلام بأي معنى مقبول منطقًا أو مفهوم عقلاً ، إنما هو توافه مبتذلة تنضح ،كما قال إدورد سعيد ، عن « شهوة للقوة شاذة ومتمركزة عرقيًا».

« 9 »

في حفل استقبال عام 1988 أقامته رابطة معلمي اللغة العربية والدين لتكريم الأستاذ عبد الله الشيخ البشير رئيسها السابق عن جليل ما أسدى من خدمات ، هنأ البشير أعضاء الرابطة مقرظًا إياهم على حسن ما صنعوا . وأضاف البشير ، ولربما كان قد عادت به الذاكرة إلى صباه الباكر يوم اكتشف أنه مولود ليعيش مهيض الجناح في غمرة الفوضى ، قائلاً : « قطعنا شوطًا طويلاً منذ أن كنا متكلسين في الترقيات قاصرين عن بلوغ المجموعات . فقد أصبحت المجموعة الثالثة حقًا خالصًا لنا الآن ، إنما ينبغي لنا الآن أن نواصل مسيرتنا لولوج للمجموعتين الثانية والأولى ـ عاديها والممتاز ـ وهي ذروة سنام التدرج والترقية . إذ في تلك المجموعات تصاغ رؤى التعليم وتنفذ. ونحن أحق الناس بذلك الموضع ، ونحتاج أن نضفي على الرؤية العامة للتعليم شيئًا مما عانيناه ، آملين أن هذا سيجعل التعليم أقل زيفًا وأقرب واقعًا عما هو عليه . فالتعليم ينبغي أن يخاطب التلميذ على أنه شخص راشد وليس كشبح خطيّ يتخبط صعودًا على سلم ترقيات ذي ريب" .

الفصل السابع

ميمية الشيخ مدثر البوشي

الاستعمار ونطح الشعر

« 1 »

استحال مولد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في عشرينيات هذا القرن إلى « وادي عبقر » انبثق فيه ضرب جديد من الشعر السياسي الضاج بالاحتجاج على الاستعمار ومعاداته .

ويقارن هذا « الشعر الطقسي » ماضي المسلمين الزاهر بحاضرهم المستكين للغلب على الأمر تحت ميسم الكفار المستعمرين . فكانت قصيدة « نأت بك عن ذات الحجاب الرواسمُ .. » ، التي أنشدها الشاعر والقاضي والوزير المرحوم مدثر البوشي في احتفال المولد العام 1923 حين كان طالباً بقسم القضاء الشرعي بكلية غردون التذكارية ، هى المثال الأصدق الذي لا يدانيه نظير لهذا الضرب من حيث خصوصيات حماستها واحتجاجها ، ومن حيث شدة أسرها على من أصاخ لها سمعاً .

يريد هذا المبحث تحليل سياق بنية هذا الشعر ، وسياق إلقائه ، كشفًا عن بنية الحماسة الإسلامية التي أثارت حمية مستمعيه . ويريد أيضًا تفحص استجابة المستمعين المسلمين له لنرى كيف أنه - طوال فترة إلقاء القصيدة - تحولت ساحة المولد إلى « منطقة محررة » تسيَّدها الشاعر ومستمعوه بلا منازع .

سياقان لإلقاء « نأت بك عن ذات الحجاب الرواسم .. » .

1 - *احتفال مولد الرسول بسرادق الحكومة ، أم درمان 1923 :*

سطر حسن نجيلة : المؤرخ الأدبي السوداني المعروف وشاهد عيان على أحداث ليلة الثاني عشر من ربيع الأول ، ليلة الختام أو « قفلة المولد » .. ما يلي عنها :

« مهلاً .. مَن هذا الطالب بجلبابه الأبيض وعمامته البيضاء المكوّرة وهو يحاول الوصول إلى المنصة ؟ إن ظهور هذا الطالب قد أحدث مشكلة . فإن بعض المشرفين الرسميين على الليلة يصرون على إقصائه ، أو أن يقدم لهم ما يريد إلقاءه مكتوبًا لتطّلع عليه اللجنة أولاً ثم تسمح له أو لا تسمح .. ولكنه يردهم بأنّه لم يكتب ما يريد إلقاءه ، وإنما سيلقيه من الذاكرة .

ويتعقّد الموقف ، والفتى الطالب يتهيّأ للإلقاء ، والجماهير تكاد تختطفه وتضعه في المنصة ، فقد ساءها هذا التعرض ..

ويبرز الرجل الطيب السمح ، المرحوم عبد الخالق حسن ، مأمور مركز أم درمان ، وكان آخر مأمور مصرى لهذه المدينة .. يبرز هذا الرجل ويقول للجنة الاحتفال إنه يتحمل مسؤولية ما يلقيه هذا الفتى .. رعاه الله .. لقد كان رجلاً محبوبًا حلو المعشر .. بكته المدينة بما لم تبك به غريبًا أو قريبًا عندما فاضت روحه إلى بارئها بعد أشهر معدودات .. وكان يوم موته بعثًا للحركة الوطنية السافرة . فقد خطب على قبره مؤبنًا صديقه الفتى المتوثب توفيق وهبة القاضي. كان ذلك يوم 1924/6/19. وما كادت الجماهير الغفيرة تواريه الثرى وتنصرف عائدة حتى غلا مرجلها وهتف أول الهاتفين الحاج عمر الشيخ التاجر بأم درمان : يسقط الإنجليز .. عاش سعد .. وهاجت الجماهير وانتظم موكبها في مظاهرة ضخمة كانت إيذانًا ببدء الثورة .

لننظر لهذا المأمور المصري وهو يتحمل المسؤولية ويأذن للطالب أن يلقى ما يشاء ، والإنجليز يحتلون صدارة الحفل يرقبون الموقف بالهدوء والبرود الذي عُرفوا به ، ويرصدون ما حولهم في دقة وحذر .. الفتى يتقدم إلى المنصة ، إنه مدثر البوشي الطالب بقسم القضاء الشرعي بالكلية. ليس في يديه أوراق كمن سبقه من الشعراء ، لقد حفظ قصيدته عن ظهر قلب وأخذ يتلوها من الذاكرة .. » .

وابتدأ الشاعر قصيدته بما اعتيد من نسيب ، شاكيًا افتراقه عن حبة قلبه ، شكوىً تستبطن - بنيويًا وعاطفيًا - الهوة التي تفصل مسلمي اليوم عن ماضيهم الجميل . لكن

الدموع - على أي - لا تقيم ما انهدم ، ومن ثمّ يهيب بالمسلمين إدراك أن فادح خطبهم الذي يشكون منه إنما :

أرانا هجرنا الدينَ والدينُ معقلٌ	فما خير سيفٍ لم يؤيده قائم
أرى البدعة الخرقاءَ أرختْ سدولَها	على السنةِ الغراءِ أين الصوارمُ؟
أرى شرعة الإسلام رثتْ حبالُها	وراحتْ بأمواجِ الخطوبِ تلاطمُ

وهنا تشتد ثورة المجتمعين ويشتعل حماسهم ويطلبون المزيد من الشاعر . ويشتد الحماس بالشاعر فيرتفع صوته متهدجًا وهو ينشد :

إذا شئتِ يا ذات السنايا أن تُشاهدي	بنيكِ على مر الليالي فهاهُمُ
أغاروا وقد أنجدت لما تحولوا	عن العهد واستولى القياد سواهمُ

ونصفق طربًا لهذا المعنى ونحدق بأبصارنا في الإنجليز الحاكمين في غيظ وحنق .. الشاعر يستمر في إلقائه ، ضاربًا على هذا النغم المثير لمشاعرنا :

يقال رجال، لا وربك إنهم	جديرون حقا أن يقال الفواطمُ
نفوس أبت فعل الجميل لأهلها	وأبدت إلى الأعداء نعم اللهازمُ
فما روّع العلياء إلا عمائم	تساوم فينا وهي فينا سوائمُ

وبلغ التأثر بالمجتمعين حينها كل مبلغ . إذ ذكرهم الشاعر وشعره بما فعلته وتفعله تلك العمائم التي كانت تمالىء المستعمرين .

2 - *رواية الشاعر نفسه عن ملابسات إنشاء القصيدة وإلقائها:*

أجريت مقابلة مع مدثر البوشي ضمن مشروع الحركة الوطنية الذي أقامه معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم .وفي تلك المقابلة استفاض البوشي في

شرح السياق الذي أنشأ فيه القصيدة وسياق إلقائها في ليلة المولد تلك . وهنا نسوق تلخيصًا لمقالته لسائليه :

لما قُبل مدثر البوشي في كلية غردون التذكارية عام 1920 صُدم من التأثير المفسد الذي يشيعه مستر يودال ، مدير الجامعة ذو الميول المثلية المنبوذة ، على بعض الطلاب . وشرع البوشي في حملة إصلاحية لمقابلة هذا الانحلال الخلقي ببذل النصح لمن ضل السبيل من أولئك الطلاب على يد يودال . ورتب البوشي أن تنطلق هذه الحملة يومًا قريبًا من الكلية إلى الحياة العامة كحركة مقاومة للاستعمار بعد ضمان أن جرثومة الفساد الأخلاقي المتولد عن الاستعمار لم تنخر بعد في روح المسلمين وعقولهم .

صادفت الحركة هوىً لدى ثلة من الطلاب في قسم القضاة الذين تبادلوا دعوة البوشي لأحيائهم في الخرطوم وأم درمان ليتحدث إلى الناس عما يجرى في الكلية . وفي سياق مخاطبته للناس شدد البوشي على مغبة البدع الفاشية في الكلية بتشجيع غير موارب من الحكومة ، فيما يتشاغل زعماء المسلمين منصرفين عنها . ولم يكن يودال بغافل عما يفعله البوشي . إذ طلب إليه كرة بعد أخرى الكف عن نشاطه السياسي . وحدث أن اجتمع لفيف الطلاب الذين يستهدفهم البوشي ويرتاب في وشايتهم عند يودال لبحث أمر البوشي ونشاطه . ولما أقبلوا على أحد اجتماعاتهم تلك ألفوا البوشي كتب لهم في « السبورة » ما يلي :

يا قوم إني لا أطيق هجاءكم	فتقاصروا عن سنة الأوباش
مالي أراكم قد تناثرَ طبعكُم	فكأنكم فرع من الأحباش
أبتِ الحضارةُ أن تواري طيشَكم	فإلى متى هذا "......" الفاشي

وحتى يفسد على هؤلاء ما يتحركون به ، أسرّ البوشي الدعوة لعقد اجتماع تنتظم منه جمعية إصلاح أخلاقي تتفرع عضويتها في سائر أرجاء البلاد وتنكب على الإبلاغ عن كل صنوف وأنواع الانحرافات الأخلاقية التي تحدث في حضر البلاد وريفها من

أجل نشرها على ملأ الناس . لكن سرعان ما سعى الواشون بخبر الاجتماع إلى يودال ، مما جعل العلاقة بينهما - السيئة أصلاً - تصير إلى بتات .

وكان البوشي عظيم العناية بتمييز مقاومته الدينية للاستعمار عما هى عليه لدى الوطنيين الآخرين . فكان أن دعته جماعة من الوطنيين ، بوصفه مناهضًا مفوّهًا للاستعمار ، لينضم إلى جمعيتهم السرية . وصارحوه - وعيًا منهم بتشدده في الأخلاق - بما ينغمس فيه بعضهم من قصف ولهو . وأبى البوشي الانضمام إليهم قائلاً : « اسمع .. إذا أنا عرفت في مجموعة من الناس بتعمل وتجتمع وتسكر وتعربد وبعدين تعمل عمل للوطن ، ديل أول ناس أنا أحاربهم ، لأنه زي الداعي للفحشاء . لأنه ما ممكن تكون صحيح البدن وأحشاءك (مريضة) » . أي ما معناه أن القوم الخليعين لا يصح ائتمانهم على المنافحة عن أي قضية .

انحدرت العلاقة بين « يودال » والبوشي إلى حضيض غير مسبوق . فأمر يودال بجلده مرتين، وسعى إلى فصله من الكلية . وكثيرًا ما كانت الرسائل التي تشدد النكير على الفساد الفاشي في الجامعة تُترك على عتبات أبواب المدير وعلى باب الكلية . وكان متوقعًا ومفهومًا أن تشير الأصابع بالاتهام إلى البوشي الذي نفي التهمة بصلابة أمام مجلس تأديب عقد خصيصًا له . ولم تنفعه صلابته فقرر المجلس أنه مذنب وجُلد مرة أخرى . (في تلك المقابلة ذكر البوشي أنه ، برغم براءته من تحرير تلك الخطابات ، لكنها كانت تقصر كثيرًا عن الإحاطة بالانحرافات الأخلاقية الخطيرة التي كانت ترتع في الكلية آنذاك) .

وطلبت الحكومة لدى اقتراب مولد العام 1923 من المرجعيات الدينية في البلاد إثناء البوشي عن إنشاد قصيدة في تلك المناسبة مثلما فعل في المولد السابق ، حذرًا منها واحتراسًا من استغلال البوشي للإنشاد الطقسي سياسيًا . واتفق أن البوشي كان يتهم ذوي العمائم الدينيين بأنهم كانوا وراء قرارات الكلية المتكررة بجلده مستندًا إلى اعتقادهم بأن الجلد يشينه ويجلله بالعار في نظر أقرانه . وفي سياق محاوراتهم لإقناعه بألا يُسيس المولد ، سعى أهل العمائم - بمن فيهم مفتي البلاد وهو خاله لأمه - لجعله يرى أن الحكومة القائمة ذات باب في العدل والإنصاف كبير بأوسع مما كان عليه حال الدولة المهدية الغابرة التي سامتهم الخسف وألبستهم نير التنكيل حتى جاءها أمر

البريطانيين في ضحوة كرري فاقتلعها . وساء البوشي هذا المنطق من رجال هم سدنة الشرع . وحتى يفحمهم استخدم البوشي حجة ذات إحالات فقهية ، وأخبرهم بأنهم إنما يدافعون عن جانب الحكومة ويكرسون لها قائلاً :

« نحن نعتبر الحكومة اللي فعلاً حتتكلموا عنها وتدافعوا عنها مولود جديد .. فكركم المولود الجديد عنده ذنب ؟ قالوا : ما عنده ذنب . قلت ليهم : لكن في رأيى أن عنده ذنب متمثل في هذه الجلسة . قالوا لي : كيف ؟ قلت ليهم : بسبب هذا المولود الجديد .. بصراحة لو انفردت أنا الآن بكل واحد في الأوضة التانية واتحدثت راح يكلمني غير الكلام اللي حيقوله في الجلسة دي .. بكل أسف ما حتكونوا معاي صريحين للحد الذي ممكن نتفاهم فيه على حق . قالوا لي : ليه ؟ قلت ليهم : بكل أسف بسبب هذا المولود . أنا بعتقد أن كل واحد منكم الآن عين على التاني ومخبر عنه .. ولذلك عايز يقول كلام ينقلوه عنه مش عايز يقول كلام لله . فإذا كان وصل هذا الطفل الصغير لدرجة أنه يفسد أكبر رؤوس في البلد أي خير ينتظره البلد دا . يجب أن يقتل في المهد » .

» فاجأت هذه « النكتة الفقهية ذوى العمائم وتركتهم لا يحيرون جوابًا .

واقترح المفتي - خال البوشي لأمه - أن يترك الأمر عند هذه النقطة . فرفع ذوو العمائم أكفهم بالفاتحة سؤلاً للمولى أن يكلأ البوشي بحفظه ورعايته ، وإن أغلظوا له النصيحة بألا ينشد الشعر في المولد القادم .

2

في الحديث السابق تدرجنا مع الشيخ مدثر البوشي خلال فترة نشاطه في الجامعة ، والأحداث السابقة لليلة المولد الختامية 1923 ، وتوقفنا عند اجتماعه بكبار القائمين على الدين في البلاد والذين أغلظوا له النصح بألا ينشد الشعر في المولد . ولما سألوه عما سيقوله إن سأله المحققون ، قال البوشي إنه سيقول خيرًا . هذه الحذلقة لم ترق « للعلماء » فعاودوه « ولكنك ربما أنشدت الشعر وستعتبر الحكومة أن هذا هو الذي

انعقد عليه اتفاقنا ، مما سيعود علينا بالشر الوبيل » . فما كان من البوشي إلا وأن هدأ ثائرتهم بتطمينهم أنه لن يتفوه أبدًا بما يسبب لهم الحرج أو يهدد مكانتهم .

ويتذكر البوشي هنا البيت من قصيدته الذي صور مساجلته مع هؤلاء العلماء :

فما روّع الإسلام إلا عمائم تساوم فينا وهى فينا سوائم

ألقى الشد والجذب ما بين المتحرقين لإنشاد البوشي في المولد وهؤلاء الذين يتهددونه أو ينصحونه بالإقلاع عن ذلك ، بظلال كثيفة من الشك والتردد جللت عزيمة البوشي وإرادته ، حتى أنه أخذ يسائل نفسه عما إذا كان إقدامه على الإنشاد وما يعنيه من مخاطرة بمستقبله ، قد يكون فيه تبلد شعور يقرب من العقوق لوالده الهرم الذي ليس له من يعتمد عليه في خريفه سواه .

على أن والده - الذي كان لصيقًا بنشاطه السياسي - ساند البوشي بلا حدود . فحينما نشدته سلطات الكلية أن يصنع شيئًا حيال صولات نجله السياسية رد عليهم قائلاً : « أنا شخصيًا ما عارف شيء، أنا سلمتكم ياه . مدثر طالب علم إيه اللي خلاه انقلب وبقى سياسي ؟ » . وسارع أبوه لنجدته ثانية حينما تهوّل عليه ما سيجره عليه إنشاده في المولد من ألم ومتعة في آنٍ واحد . فأقرّ له أبوه - في رسالة ابتعثها له - بأن الإنشاد في المولد قد أصبحت عادة متجذرة لديه ، وفي إشارة للتهويل الذي تعرض له ابنه ذلك العام ، طلب منه أبوه أن يمضي قُدُمًا إن كان مقتنعًا بأن ما ينشده خالص سريرة وجهيرة لوجه الرسول الكريم - عليه صلوات الأعم وتسليمه الأتم - ومن ثم مضى الأب الفطحل للقول لابنه إنه إن خالط إنشاده رياء أو نفاق « فالأوجب أن تبتعد ولا تبيع نفسك رخيصًا

وكان لهذا الدعم من قبل أبيه أثر ناجع على البوشي في تجاوز تردده والعزم على المضي في معركته التي اجترحها في الكلية . وعندما بلغ البوشي سرادق المولد ، أنبأه مأمور مصري بالأوامر القاضية بمنعه من الولوج إلى مكان الإنشاد . حينها عيّر البوشي المأمور المسلم لكونه أحق بشهود مناسبة مولد الرسول صلى الله عليه وسلم من المسؤولين البريطانيين الذين تربعوا على مقاعد الصف الأول . ثم اقتحم البوشي وفي معيته بطانته من معجبيه الخلص السرادق حيث قوبل بموجة هادرة من التصفيق

وصيحات الترحاب . وكان من الواضح أن المسؤولين البريطانيين وعلى رأسهم الحاكم العام لقوا حرجًا بالغًا من هذا .

وصعد البوشي على المنصة وابتدر بصلاة قصيرة على الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم أخذ في إلقاء شعره ، وحين بلغ من قوله :

أرى البدعة الخرقاءَ أرختْ سدولَها على السُّنةِ الغـراءِ أينَ الصــوارمُ

لم يتمالك مولانا أبو القاسم هاشم ، شيخ علماء معهد أم درمان العلمي والمهدوي القديم ، إن صاح : « في أغمادِها ، في أغمادِها » .. وسرت عدوى الحماسة إلى المحتشدين حتى أن العلماء أنفسهم بلغ بهم الهياج كل مبلغ . بل إن بابكر بدري ، رائد التعليم الشهير والمهدوي العتيق ، ناله تقريع الحكومة مع أضرابه من العلماء لما أثارهم إلقاء البوشي وصياحهم به : « أعدْ .. أعدْ » . وامتثل الشاعر البوشي لطلبات مستمعيه وظل يعيد عليهم حتى رضوا عنه ، ونددوا بالاستعمار منادين بسقوطه وبطول الحياة للشاعر .

وحين تلا البوشي :

إذا شئت يا ذات السنا أن تُشاهدي بنيكِ على مـر الليــالي فهـاهُـمُ

علّق عليه مصطفي السيد ، ناظر المدرسة الثانوية في أم درمان ، لكن التعليق ضاع في سياق المقابلة التي أجريت معه لانصباب اهتمام السائل بسيرة مصطفى السيد بأكثر من تعليقه على إلقاء البوشي . وكل ما بقي لنا من ذلك التعليق في النص المطبوع ، يقرأ كما يلى: « قال لي والله أنت بكل أسف يعني قالها بسرعة ، وهتف ده اللي خلى الجماعة (البريطانيين) اتربكوا .. » .

وعندما أنشد البوشي « فما روّع الإسلام إلا عمائم تساوم فينا وهى فينا سوائم » سأله مُجري المقابلة عما إذا كان ذوو العمائم موجودين حينها ، قال البوشي « أيوه كانوا موجودين ، والغريبة كانوا بيصفقوا ، وأنا بقصد البقصدو طبعًا" . وأثار الشعر الحاضرين إلى حد بعيد ، حتى أنهم ما كانوا ليكتفوا منه ولو استزادوا . ولما طلب

المفتي ، خال البوشي لأمه ، من الشاعر أن ينشد في الليلة ذاتها في سرادق الطريقة الإسماعيلية ، اعتذر عن قبول العرض لأن ما حدث فيه يكفي وزيادة . هذا الرفض ساء خال البوشي الذي لم يكن راضيًا في المقام الأول عن اشتراك ابن اخته في المولد .

ثم إن حسين شريف ، محرر جريدة « حضارة السودان » التي كانت لسان صفوة الطرق الدينية الموالية للإنجليز والزعماء القبليين (نكاية في الوطنيين الموالين لمصر) قابل البوشي خارج سرادق المولد وهنأه مقرظًا إنشاده الشعري وسأله إن كان بمقدوره الحصول على نص القصيدة لينشرها في صحيفته ، فاعتذر البوشي بأنه لم يكتبها .

في المقابلة التي أجراها معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية بجامعة الخرطوم والمذكورة آنفًا ، أكد البوشي ما أورده حسن نجيلة عن فريق الكاتبين المندس وسط الحضور يرصد كتابةً ما يقوله البوشي من شعر بيتًا بيتًا . لكنه كان يظن بوجود عين للحكومة بين هؤلاء الرصدة لأنه جُوبِهَ بالنص الكامل لشعره في اليوم التالي لإنشاده . وطلب إليه عبيد عبد النور ، قيم الكلية ، تصحيح أية أخطاء واردة في النص الذي ترجمه هيللسون - المستشرق والأستاذ في الكلية - إلى الإنجليزية بإيعاز من قلم (قسم) المخابرات . وإن افتخر هيللسون لنفسه ، على أية حال ، بأنه مترجم هذا الشعر ذي الأثر السياسي الفريد .

وحار دليل الحكومة فيما تفعله بهذا الشاعر الذي جعل من أدائه الناجح سداً دون أي نيل منه . فتركته طليقًا خوفًا من أية عواقب سياسية لا قبل لها بها ، بل إنها - أي الحكومة - أشارت عليه أن يترك حرم الكلية لثلاثة أيام حتى يراه الناس في المدينة سويًا بعد ذيوع شائعة باعتقاله .

كيف خرج البوشي بإلقاء الميمية بالمسلمين من الضعف إلى القوة

يفرق محللو الأداء بين الشعر الشفهي والمكتوب من جهة أن الأول ينشأ في أثناء الأداء (الإنشاد) ، بينما ينشأ الأخير في خلوة الكتابة قبل الإلقاء على الناس . وتتحفنا حالة «نأتْ بك ..» بوضع يتطابق فيه سياقا الإنشاء والإنشاد ، هذا من فوق ذاك .

فإلقاء القصيدة أداء في المولد استصحب بشكل درامي سياسات وديناميكية العاطفة الدينية والوطنية التي سبقته صاعدًا بها إلى ذروة من تطهير النفوس وتساميها.

طبعت السلطات ، في ابتغائها تأديب البوشي ، جسده وعقله بندوب كثر . ورأينا - فيما سلف - كيف أنه ذاق مهانة الاستجواب وقاسى برح السياط كرة بعد أخرى . لكن أقسى ما وجده من إهانة كان في سعي بعضٍ من زملائه الطلاب بالكلية لدى إدارتها بالوشاية به . لذا كانت بالبوشي حاجة مسيسة لأدائه في المولد حتى يتسامى على يأسه الطاحن . وأضحى البوشي ، من بعد ، بوقائعه المشهودة مع البريطانيين ، طاعونًا سياسيًا ، يحجم عن الاختلاط به حتى طلاب الكلية فرغبوا ألا يُرَوا معه حتى في عطلات نهاية الإسبوع.، وما يوم البوشي بسر . وإشارة البوشي لعزلته هذه في معرض رده عن سؤال علي عبد اللطيف ،زعيم ثورة 1924 ، له عن نيته إنشاء جمعية سياسية ، تشي باعتباره الاستعمار عقبة كؤودا في وجه طموحه السياسي . وكان على البوشي - ضنا بالقلة من الطلاب الباقية على ولائها له ، أن يتحمل وحده اللوم كله عن الاجتماع الذي دعا له طلبًا للإصلاح الخُلقي على المستوى الوطني .

إذن فبوسعنا الزعم باطمئنان كبير أن أنشاد الميمية كان الترياق الشافي لما يكابده البوشي من أسىً وبلوى لما بثه ذلك الإلقاء في عزم البوشي وبما شَدَّ من أزره في وجه أعدائه الكثر الجبارين . وحين يمعن البوشي في إنكار أنه ليس بشاعر ولا وطني ، فما ذلك إلا لافتقاده سلوى الشاعر في هامشيته المترفة ولإعوازه حسن العزاء في وثاقة الرابطة الجامعة بين الوطنيين ، فهو خلو منهما معًا .

بدا لنا من تملص البوشي من صفة الشاعر هو أثر من ريبة القرآن في الشعر ، إلا ما استثمر منه في الذود عن الإسلام . لكن - فوق ذلك كله - يصدر تبرؤ البوشي من الوطنية عن اعتقاده الجازم في أن الجمعيات السرية - التي كانت حينها تستقطب الوطنيين السودانيين - يجللها رهاب الاحتجاز والقيود ، وتفرز وسائل سياسية يائسة مثل الاغتيال . والسودان - عند البوشي - على العكس من مصر التي كانت تشقى بكل ضرب مبتكر من الجمعيات السرية التي لا تستنكف الاغتيال أو تستفظعه - كانت فيه حركة سياسية مهيضة وانية تحتاج للانفتاح حتى تنضج وتشحذ فاعليتها . وحيث أن

الشيء بالشيء يذكر فالقاريء للرواية المعادة المعتمدة للتاريخ الوطني السوداني ، سيرى أنها تسقط ذكر حركة البوشي الإصلاحية الأخلاقية في الكلية . وأول صحوة سياسية طلابية يجئ عليها ذكر هذه الرواية هو إضراب عام 1931م تنديدًا بخفض أجور خريجي الجامعة .

على أنه بإنشاد الشعر - سواء كان جهارًا أو خلف ستار - انقاد للبوشي عنان المواقف التي يميل ميزان القوة فيها لصالح خصومه . ورأينا فيما سبق أن حفنة الأبيات التي كتبها البوشي على « السبورة » بلبلت أمر الطلاب الذين تداعوا للتصدي لحملاته الأخلاقية . وفي مناسبة أخرى ، انتقد أحد أساتيذ البوشي التصاوير الجافية التي تشيع في شعر كان ينشده في الكلية ، فارتجل البوشي على الفور بيتين يؤكدان على مرارة مذاق الحقيقة التي نطق بها ، وأحال مستعميه للتثبيت بشأن غصة الحقيقة مما هو وارد في القرآن الكريم[1] .

ولا نخال ندوب البوشي - من قديم جراحة - الجسدية والعقلية تشفي إلا بطب الشعر الطقسي . ومع هذا ، أقبل البوشي على نفسه يلومها ويغلظ لها السؤال عما إذا كان شغفه بالإنشاد قد أغراه بإيغالٍ في الأمر لم يكن يحتاج للذهاب إليه ، وفيما لو أن الشوكة التي تطلب ، عبر الإنشاد ، ربما تسكره ومن ثم تدنس دوافعه الخيرة الرفيعة ، وألحف البوشي علي نفسه بالسؤال إن كانت رغبته في تغيير الدنيا من حوله تعمي بصره وبصيرته وتثلم حساسيته تجاه من يحتاجونه - مثل أبيه - في الحال والمآل ؟

أما الرسالة التي تلقاها البوشي من أبيه ، فقد خلطت ومزجت بصورة درامية الحدود الفاصلة بين حوزتي الإنشاد في خلوة الكتابة والإنشاد أمام الناس . فلوم البوشي لنفسه كان من شأنه بلبلة أدائه وإفساده في المولد . لكن الرضا الأبوي كان هو عين المطلوب بالضبط لحفز الأداء على الانطلاق. بيد أن هذه الأبوية أرست شرائط نجاح الأداء بطلبها من الابن القصد الخالص بإنشاده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم

---

(1) وأبياته هي :

ذاك رأيي ولا أحيد عنه — وكذا الحق إذ يقال أليم
تلك آي الكتاب قصوا علينا — ما تحدث به الكتاب الحكيم ..

متجردًا من الرياء والنفاق . وبهذا فإن الأبوية - بوصفها من جملة المستمعين للشعر - نأت بنفسها عن أن تصير « قيدًا » غليظاً علي لحظة الإنشاد ، بل شذبته وأفاءت عليه بسنا النجاح البارق .

أما الأداء (الإنشاد) نفسه ، فقد زحزح مستمعيه وسوّى صفوفهم من جديد على حد الإسلام . فالمستمعون - قبل الإنشاد - كانت قلوبهم شتى فقد انقسم هؤلاء المستمعون بين العازمين على حصول الإنشاد ، وبين المُقسمين أو المُرغمين على الحيلولة دونه . وحتى قبل حدوث الإنشاد الفعلي ، كان البوشي يفحم الناصحين له بالإقلاع عن الإنشاد بأجناس بلاغية مختلفة ليضفي على أدائه إهاب الهم الجامع لكل المسلمين . كما أفحم المأمور المصري الذي حاول صده عن السرادق برد موجز دقيق . فقد أنب البوشي المأمور لسماحه بالدخول إلى مقام مولد الرسول صلى الله عليه وسلم لمن ليس بأهل له من الإداريين البريطانيين . وكما أحرج من ابتغى إثناءه عن إنشاد الشعر في المولد من العلماء بمسألة ذات إحالة فقهية مما يشيع لدى جهابذة فقهاء المسلمين .

وانخرط الشاعر - لغرض تسوية صفوف الحاضرين على حد الإسلام - في عملية «آخرية جمالية» رسم بها خطا فاصلاً بين « نحن » المسلمين ، و « هم » الكفار . واحتقب البوشي إنشاده كوعاء لإظهار حدود المسلمين عن تخوم الكفار . وإبان مغازي البوشي المشهودة في الكلية ، كان غرضه من النصح ، الذي أزجاه لمن دعاهم في شعره « بفريق اللهو » ، استمالتهم إلى « فريق الطهر » . فصوّر الأولين على أنهم طغمة من الأوباش ، بالاقتباس من مأثور نبوي يبخس الأحباش لحياتهم التي تنفق هباءً سعيًا خلف إشباع لذة جسدية إثر أخرى .

والشاعر « يؤنث » هوية المسلمين بإلصاق نعت « الفواطم » بهم تقريعًا لهم على استسلامهم لاستضعافهم . وفي هذا السياق يعيدنا الشاعر إلى مقدمة شعره الذي أنشد في مولد عام 1922 ، والتي تقول :

كفكف دموعك لا تبكِ على الزمن   فأي مستضعفٍ في الأرض لم يهن

دع البكاءَ لرباتِ الحجال وخُذْ   بيضَ الصفائح واكشفْ ظُلمة الحزن

فتأمل كيف يستثنى النساء / الفواطم من التمتع بالهوية الفعالة للمسلمين ، بينما يضفي على المحبوبة المتخيلة في الميمية حلل التقدير الباهية . فهولاً يرفع بالحديث عندها ولا ينفوه به إلا مقرونًا بالإكبار ، ويشتكي إليها مأساة المسلمين بالخضوع المذل ويُرفع الضراعة لـ « ذات السنا » لتنظر حال المسلمين بأُفقهم الراغم وضعفهم وهوانهم على الناس . ونلمح سريعًا هنا إلى كيف أن الشاعر في إنشاده عام 1923 ، سأل « الساقي » أن يدير عليهم كأس الذكرى للتملي في انحطاط المسلمين :

أديروا علينا كأسَ ذكراهم عسى   تريكم أخا البأساءِ في البؤس ناعم

لكنه من الجهة الأخرى يشدد النكير على « فريق اللهو » بالجامعة الذين منهم من « عبد الدوالق » ، أى الخمر . وأرى أن التقاليد والصور الشعرية التي يحفل بها هذا السياق في مثل الحديث عن دوران الكأس الشعري في هجاء عبدة الكأس الفعلي ، تغري بنظر كثير .

لكن ما نود التأكيد عليه هو أن « ذوي العمائم » دمغوا « بالآخرية » . وكان البوشي قد أفسد عليهم ذرائعهم بمسألته الفهقية النافذة التي دحضت حجتهم المركزية بأن المسلمين ربما ساء حالهم تحت حكومة مسلمة بأكثر مما هو عليه عند الكفار (البريطانيين) كمثلما خبروه بشأن الدولة المهدية بالسودان . ولما فشل « علماء السلطان » في الإتيان بنصح سليم المنطق غير ذي عوج للبوشى ، زال عنهم لبوس السلطة الذي خلعته عليهم دولة الاستعمار ، وانتظروا حتى طهرهم « الشعر الطقسي » من دنس السلطة الزائفة . ولما تساءل البوشي في ميميته لِمَ لَمْ يُقِم المسلمون الأمور على جادة الصواب ، سارع أحد « ذوي العمائم » هؤلاء للتبرير بأن سيوفهم في أغمادها ، اعترافًا بقلة الحيلة والتسليم .

نغبط أنفسنا كثيرًا لحسن حظنا في أن توفر لنا هذا التوثيق الثري لسياق إنشاء وإنشاد ميمية مدثر البوشي وهـو توثيق أتاح لنا كوة نطلع منها على آليات الأداء .

فالشعر المكتوب كان يُظَنّ به - على وجه الدوام - أنه يُقرض على مهل ، وتعوزه نكهة السليقة البدهية . لكن القصيدة التي بين أيدينا ربما حتمت علينا التخلي عن تمييزنا الواثق والمعارض ما بين الشعر الشفهي والمكتوب . يضاف إلى هذا أن التوثيق المكتوب أتاح لنا التنقيب عن الحماسة الإسلامية التي حفزت بنفسها المسلمين لحضور المناسبة (المولد) وقوّت عضدهم ومتّنت تآزرهم ، من بعد أن كانت « قلوبهم شتى».

عن مراجع الكتاب

لا أريد في ثبت المراجع هنا الإثقال علي القاريء الذي يتجه إليه هذا الكتاب بالمخاطبة. وهو القاريء المستنير بلا تخصص ممن قد يستطرف إفكار الكتاب بغير طلب مشـــغول بحيثياتـــه ومراجعه. أما القاريء المتخصص فقد يجد بغيته في مصادر الكتاب في نسخته الإنجليزية الأصل التي فرغت من إعدادها للنشر.

ولا يصح مع ذلك أن يصدر مثل هذا السفر عاطلاً عن المراجع بالكلية. ولذا رأيت أن أجملها في خطوط عريضة يقف بها القاريء علي تراث الكتاب .

في التاريخ العام رجعت لكتاب تيمسي بار سونس عن الإمبراطورية البريطانية (1999). وفي تاريخ السودان المخصوص استصحبت أعمال مارتن دالي المميزة عن دولة المستعمرين الإنجليز في السودان، وسفر هزر شاركي الأخير عن الحركة الوطنية في السودان وكتاب عبدالوهاب الأفندي عن ثورة الترابي (1999)، وكتاب جبرائيل وربيرغ عن ونجت باشـــا (1970)، ولمقال لأحمد العوض سكنجا عن الرق والمحكمة الشرعية ، ولكتاب صغير للمرحوم محمـــد محمد علي عن المعهد العلمي وخواطر أخري سماه من جيل إلي جيل (بلا تاريخ)، وأكثـــر كتب المرحوم كامل الباقر، وكتابي مدثر عبدالرحيم والمرحوم محمد عمر بشير عـــن تـــاريخ الحركة الوطنية، وملامح حسن نجيلة للمجتمع السوداني التي لا يخطئها باحـــث. واســـتفدت أيضاً من كتاب أحمد محمد البدوي عن التيجاني يوسف بشير (1980). وانتفعت بوثـــائق الرق في السودان التي جمعها في كتاب سائغ الأستاذ محمد إبراهيم نقد.

وقد أعانني في تاريخ القضائية والقانون في السودان كتاب زكي مصطفي عن قانون السودان (1971) وأعمال متفرقة ذكية للمرحوم ناتالي أوكولوين وكلف تومسون وبيتر نجوت كوك وعبدالله النعيم وعلي سليمان فضل الله ودينا شيخ الدين والمرحوم أبو رنات. وقد نهلت أكثر علمي من كتاب كارولين فلوهر-لوبان (1987) ورسائل جامعية لكل من سليمان محمـــد سليمان (1977) و إبراهيم محمد زين (1989) و عبدالرحمن الخليفة (1988). كمـــا

استعنت بما كتبه منصور خالد عن نميري وتحريف الشريعة (1986) والمكاشفي طه الكباشي (1986و 1987)،

وفي الدراسات الأنثربولجية وأنثربولوجيا الدين استفدت من كتاب لطلال اسد (1993) وآخر لحيدر ابراهيم عن الإسلام السياسي في السودان (1991). واستصفيت بعض خاطرات من نظرية ودراسات ما بعد الاستعمار. رجعت إلى كتابات محمود محمداني وتحفته رعايا ومواطنون (1996)، وكتاب بازل ديفدسون عن عبء الرجل الأسود ((1992) ،وكتابات إدورد سعيد، وهومي بابا (1994) ، وقيان براكاش (1995)، وبارث مور-قيلبرت (1997)، و بارثا جاترجي (1993)، واشيس ناندي (1983).

وقد جلست إلى مولانا نجوي كمال فريد ومولانا رباب أبو قصيصة ومولانا عبدالرحمن شرفي ومولانا المرحوم مجذوب كمال الدين ومولانا المرحوم الشيخ الجزولي أستمع إلى شهاداتهم عن مهنتهم فانتفعت. وخصني الدكتور الشيخ حسن الترابي بجلستين في 1996 تحدث فيهما عن أسرته وتعليمه وعزائمه.

كما تزودت من سجلات القضائية والنائب العام ودار الوثائق المركزية ومستودع أوراق السودان بجامعة درهام بإنجلترا فلسدنتها وحفظتها مزيد الشكر والامتنان والعرفان.